

Université de Montréal

L'expérience coloniale anglaise et les relations interculturelles au Québec

par Laurie Savard

Département d'anthropologie Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts en  
anthropologie

Septembre 2016

© Laurie Savard, 2016

## Résumé

Le Québec est présentement aux prises avec un malaise envers les immigrants qui a soulevé une série de débats dans les médias de masse, dans les cercles universitaires et communautaires pour ensuite prendre un caractère politique et public. Cet inconfort a soulevé une crainte des Québécois canadiens français que les immigrants envahissent le Québec en refusant d'adopter pleinement la culture québécoise, les laissant minoritaires et impuissants sur leur propre territoire. Une crainte que la culture, la langue et les valeurs québécoises deviennent aliénées. Celle-ci semble prendre origine dans la période de colonisation britannique du Québec (18<sup>e</sup> siècle) qui s'est ensuite transformée pour former le mouvement nationaliste contemporain. Face à ce constat, une question se pose: comment l'expérience coloniale du Québec influence-t-elle la manière dont les Québécois vivent avec la diversité culturelle aujourd'hui? Nous argumenterons que la conséquence principale de la colonisation britannique est un réflexe inconscient entretenu par une absence de conscience historique qui teinte les mécanismes de compréhension que les Québécois Canadiens français ont de l'Autre. Comme la compréhension influence grandement les actions, ce biais influence ultimement les interactions et les relations interculturelles. Au travers d'entrevues de Québécois Canadiens français et d'immigrants, nous démontrerons l'influence que cette crainte a sur la compréhension et sur les discours et explorerons comment les immigrants réagissent à ce Québec.

**Mots-clés :** Immigration, Relations interculturelles, Québec, Histoire, Colonisation, Nationalisme, Identité, Interaction, Compréhension, Herméneutique,

## **Abstract**

Quebecers are now struggling with the presence of new immigrants in the province which many identified as an « identity crisis ». From 2006 onwards, many debates on the question were widely broadcasted in the media and extensively discussed within academia and NGOs, ultimately affecting the political sphere. Those debates revealed a constant nervousness of the French Canadian population of Quebec that immigrants were invading the province, refusing to adopt Quebec's unique culture, leaving them as a marginalized alienated community on their own territory. This fear seems to have its origins in the British colonial era of the 18th century, then transformed into the modern nationalist movement that reemerged in the middle of the 20th century. A question then arises : What are the effects of the British colonial era on the way Quebecers understand and interact with immigrants ? We argue that it resulted in an unconscious cultural reflex, maintained by a lack of historical consciousness, to protect itself from potential new invaders influencing the mechanisms of how Quebecers understand the Other. As understanding has great effects on action, this view ultimately affected intercultural relations and interactions. Through interviews with Quebec's French Canadians and immigrants, we showed the influence of that fear in understanding and discourse and explored how immigrants react to Quebec's situation.

**Key words** : Immigration, Intercultural relations, Quebec, History, Colonialism, Nationalism, Identity, Interaction, Understanding, Hermeneutics

# Table des matières

<b>Résumé.....</b>	<b>i</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>ii</b>
<b>Table des matières .....</b>	<b>iii</b>
<b>Liste des tableaux et figures .....</b>	<b>v</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>vi</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
Problématique.....	1
Question de recherche.....	5
Quelques concepts importants .....	6
La conscience historique.....	6
La réflexivité et la résonance.....	8
Contenu du mémoire.....	11
<b>Chapitre 1 – Contexte historique.....</b>	<b>15</b>
1.1 L’histoire comme récit .....	15
1.2 La passé comme vecteur de sens dans le présent.....	20
1.3 L’histoire du Québec de la colonisation à aujourd’hui.....	22
1.3.1 La colonisation anglaise .....	22
1.3.2 La crise de la conscription.....	24
1.3.3 Maurice Duplessis.....	26
1.3.4 La Révolution tranquille.....	29
1.3.5 La Commission Bouchard-Taylor.....	30
1.4 L’histoire catholique du Québec .....	31
<b>Chapitre 2 – Aspects méthodologiques .....</b>	<b>37</b>
2.1 Recension des écrits.....	37
2.2 Choix des participants.....	39
2.2.1 Critères d’inclusion et d’exclusion.....	40
2.3 Entrevues.....	42
2.3.1 Questions d’entrevues.....	45
2.4 Méthodologie de l’analyse .....	46
2.4.1 Démarche.....	47
2.5 Le choix du « je ».....	48
2.6 Biais et limitations .....	49
<b>Chapitre 3 - Composantes théoriques des interactions interculturelles au Québec... 53</b>	<b>53</b>
3.1 L’herméneutique comme épistémologie de la compréhension .....	55
3.1.1 La tradition ou la place du passé dans la compréhension.....	57
3.1.2 Le pouvoir et l’idéologie dans la compréhension de l’autre: le débat Gadamer-Habermas.....	59
3.1.3 La compréhension comme fusion des horizons.....	66
3.2 L’identité .....	68
3.2.1 Le concept d’identité en sciences sociales.....	68
3.2.1 L’identité comme horizon moral selon Taylor .....	70
3.3 La nation et l’identité collective .....	71
3.3.1 La nation et l’État-nation .....	72
3.3.2 La nation selon Anderson, Gellner, Berlin et Taylor .....	73
3.3.3 Les liens imaginés entre l’individu et la nation.....	76
3.4 Colonialisme, identité nationale et indépendantisme au Québec.....	79

<b>Chapitre 4 - Analyse des entrevues .....</b>	<b>85</b>
4.1 Analyse des enjeux ethnographiques .....	86
4.1.1 La Révolution tranquille.....	87
4.1.2 Le nationalisme au Québec .....	89
4.1.3 Les relations entre anglophones et francophones au Québec .....	91
4.1.4 Immigration, identité québécoise et protection de la culture .....	94
4.2 Analyse sociopolitique des enjeux.....	100
4.2.1 Nationalisme .....	100
4.2.2 Relation entre majorité et minorité .....	103
4.3 Analyse macro .....	107
4.3.1 La présence de l'absence du colonialisme.....	115
<b>Conclusion.....</b>	<b>120</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>125</b>
<b>Annexe 1 - Tableau des participants .....</b>	<b>i</b>
<b>Annexe 2 - Entrevue Marc-André Messier.....</b>	<b>ii</b>
<b>Annexe 3 - Fiche sociodémographique.....</b>	<b>v</b>
<b>Annexe 4 - Statistiques sur l'immigration au Canada .....</b>	<b>viii</b>

**Liste des tableaux et figures**

Figure 1 : Nombre annuel d'immigrants reçus au Canada de 1900 à 1915..... 3

## Remerciements

J'aimerais remercier mon directeur, Monsieur Bob White, pour tous ses judicieux conseils et pour m'avoir intégré à l'équipe du LABRRI. Toute cette stimulation intellectuelle m'a façonnée. À ses côtés, je me suis dépassée. Sa présence sur ma route a laissé des traces profondes. Grands mercis à tous mes collègues étudiants et collègues du LABRRI où l'on est véritablement à l'abri. Je remercie tout particulièrement Danielle Gratton pour toutes ces discussions qui m'ont fait voir le monde d'une perspective totalement différente, Lomomba Emongo pour sa sagesse et sa générosité, Daniel Côté et Jorge Frozzini avec qui les conversations m'ont donné des étoiles dans les yeux. Un merci tout spécial à Rachel Boivin-Martin, mon amie, ma compagne d'intellect et d'émotions avec qui j'ai tout vécu, de la première à la dernière journée. Merci à Marta Massana pour qui j'ai tant d'admiration. Merci à Philippe T. Desmarais et Nadim Emond, mes compagnons d'armes!

Je remercie également Madame Dierdre Meintel. Elle m'a donné des occasions d'apprendre beaucoup sur moi et sur le monde qui m'entoure. Je lui dis merci pour sa disponibilité, sa patience et sa confiance, en moi et en mon travail. Je lui en serai éternellement reconnaissante. Merci à Monsieur Bernard Bernier, pour ses lectures inspirantes, sa passion contagieuse et aussi pour tout ce qu'il partage avec ses étudiants. Il a toute mon admiration. Merci à tout le personnel administratif du département d'anthropologie sans qui aucun projet ne pourrait arriver à bon port. Je remercie mesdames Andrée Dufour et Elcie Cantave pour leur patience et leurs bons conseils.

Sur un registre plus personnel, je tiens à remercier mes parents Louise et Marc. Il est impossible de mettre en mots le sentiment de gratitude que je ressens pour toute l'aide, l'énergie, l'amour, leur soutien moral et financier dispensés pendant toutes ces années d'études. Cette victoire, on l'a accomplie ensemble. Je leur dois beaucoup, tellement! Il va sans dire que je n'aurais jamais pu accomplir autant sans vous à mes côtés. Je remercie mon frère, Hugues, mon égal, celui qui me comprend. Le seul avec qui je peux discuter de tout et que l'intelligence et la bravoure me renversent perpétuellement. Je veux remercier mes meilleurs amis Dany, Ariane et Alex. Finally, thank you to my husband Cristian, my love. Thank you for always being next to me and supporting me, even when the whole world seemed against me. You gave me hope and strength. I can conquer the world if you're holding my hand. We're the best team. I love you.

## Introduction

### Problématique

La fin de l'année 2006 apporte un bilan annuel plutôt éclectique. On se rappelle la construction de condominiums sur le Mont-Orford, de la nomination d'André Boicclair au Parti québécois ou encore de vieux viaducs qui tombent en ruine à Montréal. À l'international, on discute du Hezbollah, d'Israël, de terrorisme ou du procès de Saddam Hussein. Mais l'année n'est pas tout à fait terminée que le début d'une saga se dessine à l'horizon. En novembre, une communauté de juifs hassidims: « *a payé pour l'installation de vitres givrées devant une salle d'entraînement qui donne sur leur synagogue. La communauté n'appréciait pas que ses enfants voient des gens légèrement vêtus* » (Radio-Canada 7 novembre 2006). La population québécoise s'enflamme. Le 15 décembre 2006, Radio-Canada nous apprend que la juge torontoise Marion Cohen ordonne le retrait d'un sapin de Noël dans un palais de justice de Toronto pour « *ne pas froisser les autres religions* ». Ce soir-là, Pascale Nadeau, chef d'antenne à Radio-Canada, invoque le fait au bulletin de nouvelles quotidien en disant « *cachez ce sapin que je ne saurais voir* ». Quelques jours plus tard, le ministère du Patrimoine canadien invite ses employés à célébrer le solstice d'hiver plutôt que la fête de Noël pour « *ne pas froisser d'autres confessions religieuses* ». Noël passé, la saga continue.

En février de l'année 2007, le maire d'Hérouxville, André Drouin, en opposition complète avec ces accommodements, fait paraître son code de vie adressé aux immigrants qui, fameusement, interdit la lapidation et l'excision à Hérouxville. Les journalistes du monde entier débarquent dans le petit village de Mauricie pour voir le maire Drouin défendre son document. À la fin de 2006, ce genre d'événements est quotidiennement au menu des bulletins de nouvelles et est discuté par la population de tout le Québec. C'est la crise des « accommodements raisonnables » qui, grossièrement, peut être définie comme une période où les tribunaux et les organismes publics québécois sont appelés à trancher sur des demandes d'accommodements religieux ou culturels très médiatisés partout au Québec. Le port du kirpan ou du voile, la question des photos de passeport, des enfants et les symboles religieux pendant les cours de sport. On discute partout des décisions de ces institutions et organismes qui soulèvent les passions dans la population. En

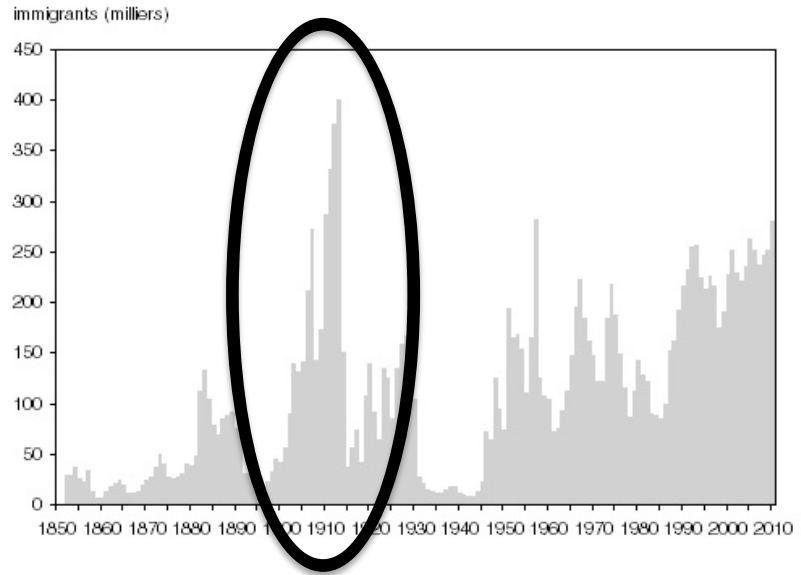


2008, le gouvernement libéral de Jean Charest décide de mettre sur pied une commission publique pour prendre le pouls des Québécois sur cette question brûlante. Il nomme Gérard Bouchard, sociologue et historien, et Charles Taylor, philosophe, comme commissionnaires pour éclaircir la question des accommodements et écouter la population. La Commission, qu'on rebaptise Commission Bouchard-Taylor, discute de plusieurs thèmes, dont la citoyenneté, le dialogue, la discrimination, la religion, la laïcité, l'intégration, le multiculturalisme et le Québec.

Cette crise moderne n'a pas été la seule dans l'histoire du Québec où la population québécoise a réagi fortement aux immigrants. En effet, juste avant la Première Guerre mondiale, l'immigration soulève les passions au Québec. Au contraire de la première partie du 19<sup>e</sup> siècle où l'immigration était encouragée, mais non encadrée de façon systématique, l'année 1896 est l'année de mise en place d'une politique formelle. Pendant cette période, le ministre de l'Intérieur du gouvernement Laurier, un dénommé Clifford Sifton, a mis en place de réelles mesures pour encourager une immigration européenne massive au Canada. Il le fait pour deux raisons : l'une économique et l'autre politique. Économique, puisqu'il cherche à créer un marché intérieur qui allierait les différentes provinces du Canada en peuplant et développant l'Ouest canadien et politique, ce qui permettra à son gouvernement de respecter les quotas de l'immigration imposés par l'Angleterre et augmenter, de ce fait, la population du Canada. En 1896 il met sur pied une campagne en collaboration avec les compagnies de chemins de fer de l'Ouest canadien pour récolter 40 000 hommes et leurs familles en leur promettant des terres gratuites dans les Prairies, ce qui a fait grimper en flèche le nombre de nouveaux arrivants au pays entre 1900 à 1915. Le Canada est alors le seul pays connu qui donne des terres. Selon les données de Citoyenneté et d'Immigration Canada, cette vague d'immigration provoquée par la politique du ministre Sifton et sa promesse de terres gratuites a engendré l'arrivée d'immigrants la plus massive (en ce qui concerne le nombre) dans toute l'histoire du Canada.

**Figure 1 : Nombre annuel d'immigrants reçus au Canada de 1900 à 1915**

<i>Année</i>	<i>Immigrants arrivés</i>
1900	41 681
1901	55 747
1902	89 102
1903	138 660
1904	131 252
1905	141 465
1906	211 653
1907	272 409
1908	143 326
1909	173 694
1910	286 839
1911	331 288
1912	375 756
<b>1913</b>	<b>400 870</b>
1914	150 484
1915	36 665



**Source : Citoyenneté et Immigration Canada**

Le graphique ci-dessus montre bien l'envergure de cette vague d'immigration jamais vue au pays. Au total, entre 1910 et 1914, le Canada a reçu près de trois millions d'immigrants d'Europe de l'Est, parlant soit l'anglais ou une autre langue. On accueille, entre autres, des Juifs, des Ukrainiens, des Polonais, des Italiens et même quelques Chinois et des Noirs américains. Phénomène déstabilisant, marqué par une véritable nouvelle immigration composée de gens de culture ni française ni britannique. En effet, l'arrivée de cette vague d'immigrants dérange les élites Canadiennes françaises de l'époque, surtout Henri-Bourassa et son entourage, qui sont les premiers à devenir inquiets. Cette arrivée massive d'étrangers, disent-ils, serait en train de détruire l'équilibre qui s'était créé entre francophones et anglophones au Québec : « *In the first decade of the century, Bourassa blamed Laurier for the erosion of the French language through unrestricted immigration.* » (Canada 1967, 68). Bourassa n'est pas le seul à avoir des réserves. Peu après ses premières interventions s'installent des préjugés et de l'antisémitisme au travers de la population canadienne-française accompagnés d'une sorte d'échelle implicite de valeurs liées directement à l'origine. Les blancs (Français ou Britanniques) sont au sommet de l'échelle et les Chinois et les Noirs américains sont des gens dont « on ne veut pas ». L'historienne Sylvie Taschereau explique la réaction du peuple québécois à

l'immigration du début du siècle en disant : *« pour les nationalistes et pour l'Église, surtout, cette immigration est liée à toutes les plaies de l'heure. Elle menace directement l'essence même de la société québécoise, de l'âme québécoise, qui est foncièrement française et catholique »* (Proulx 2010a).

Il est difficile d'ignorer les similitudes entre la réaction des Canadiens français de l'époque et la réaction qu'a créée l'immigration au début des années 2006 lors du début de la crise des accommodements raisonnables. La ressemblance la plus frappante est le réflexe du peuple québécois de se préoccuper de la survie de la population francophone. Or ce réflexe de protection semble être né bien avant le début du XX<sup>e</sup> siècle et prendre origine dans de la colonisation britannique de 1759 où la survie culturelle et linguistique des francophones semblait véritablement en danger (Monière 2011, Létourneau, Gani et Lévesque 2013). C'est une période où on craint que le francophone (non seulement comme locuteur, mais aussi comme être culturel) soit effacé peu à peu par une population venue de l'extérieur.

Même si cette colonisation est bien derrière nous, on peut encore ressentir les effets de celle-ci sur nos comportements, ou du moins on peut le supposer par la présence de ce réflexe de protection étalé sur plusieurs époques. C'est ce que j'ai réalisé pendant le déroulement de la crise des accommodements raisonnables lorsque j'étais encore étudiante au baccalauréat en anthropologie. À l'époque, j'étais déstabilisée comme bien des Québécois par la situation qu'a soulevée cette crise et je voulais savoir ce qui s'était passé. Pourquoi les Québécois réagissaient-ils de cette façon et de manière aussi forte? La ressemblance entre l'époque de la colonisation britannique et les réactions actuelles des Québécois Canadiens français m'est apparue lors d'un cours sur la littérature postcoloniale en Afrique francophone. J'ai alors remarqué qu'il existait des ressemblances frappantes dans les discours sur la colonisation (et la décolonisation) entre le Québec et l'Afrique, surtout en ce qui a trait à la protection de la culture. Le Québec n'étant pas considéré comme un territoire colonisé, du moins dans sa culture populaire, il semble que l'influence de notre passé colonial sur le présent ne soit pas consciente contrairement à celle de l'Afrique ou de l'Amérique du Sud. La liste des ressemblances entre autrefois et aujourd'hui s'allongeait au fur et à mesure que le cours sur la littérature postcoloniale progressait. Comme au Québec, ces pays africains francophones avaient été touchés par un enjeu tant au niveau

linguistique qu'au niveau de la religion catholique. Ayant fait des recherches ethnographiques dans le passé avec la communauté congolaise de Montréal, des contacts sénégalais et congolais m'ont aussi mentionné que je n'étais pas la seule à faire des liens entre le Québec postcolonial et le Congo ou le Sénégal postcolonial. Chez les Africains et les Québécois, on remarquait les conséquences de la colonisation sur la littérature, la culture, la politique, l'art et même les comportements, mais les Québécois semblaient ne pas en être conscients. Je voyais qu'il existait bien une piste à suivre et des liens à faire entre l'identité québécoise, la période coloniale et les relations interculturelles du XXI<sup>e</sup> siècle.

### **Question de recherche**

Le Québec contemporain semble être aux prises avec un « malaise identitaire » (Bouchard et Taylor 2008b, 18, Gagné 2000) ayant soulevé une série de débats qui ont pris un caractère politique et public dans les médias de masse et dans les cercles universitaires et communautaires au début des années 2000. On pense entre autres à la Commission Bouchard-Taylor, au débat sur la laïcité et la sécularisation, sur les cours d'éthique et de culture religieuse, sur le multiculturalisme et l'interculturalisme, etc. Au cœur de ces débats, il y a plusieurs traces d'une réelle crainte de la part des Québécois Canadiens français que les immigrants envahissent le Québec en refusant d'adopter pleinement la culture québécoise et/ou la langue française, les laissant minoritaires et impuissants sur leur propre territoire (Frozzini 2011, Létourneau, Gani, et Lévesque 2013). Mais d'où vient cette crainte que la culture, la langue et les valeurs québécoises deviennent aliénées sur son propre territoire? C'est ici qu'il faut revenir à l'histoire de la colonisation.

En effet, plus on étudie l'histoire de la province de Québec, plus il devient évident que le sentiment ou l'instinct de vouloir se protéger contre l'envahisseur est ancré dans notre contexte historique à travers la bataille de longue haleine que les Canadiens français ont menée contre les anglophones d'abord lors de la colonisation britannique de 1759 puis avec le nationalisme. L'identité québécoise contemporaine est marquée par cette bataille contre une minorité anglophone aisée, responsable, selon certains, de l'aliénation de la culture Canadienne française dans un milieu qui s'est transformé pour devenir de plus en plus anglophone. Lorsqu'on étudie

ce phénomène au Québec, on peut observer que la province s'est retrouvée à travers les époques, dans une logique coloniale qui s'est exprimée de deux manières intimement liées, mais de nature différente. La première, la période de colonisation littérale, remonte à l'époque où le Québec était sous l'emprise de l'impérialisme britannique après la victoire des Britanniques sur les plaines d'Abraham. La seconde se caractérise par une colonisation métaphorique où le vocabulaire et certaines actions référaient à la colonisation, surtout dans le mouvement nationaliste, en invoquant des injustices ou une domination injustifiée des francophones par les anglophones de la province.

Il semble donc pertinent de faire des liens entre les réactions des Québécois envers les immigrants, ces nouveaux boucs émissaires de l'aliénation de la culture québécoise et le reste de la colonisation britannique qui ont mené au nationalisme. Dans les deux discours, le peuple québécois se dit culturellement aliéné, anonymisé et menacé par la peur de devenir une minorité sur son propre territoire. Ceci semble montrer qu'il existe des liens entre le passé colonial québécois et la réaction qu'a la société québécoise à l'immigration actuelle. S'il est vrai que la colonisation britannique de 1759, le nationalisme et les épisodes de batailles pour défendre la langue française et la culture québécoise ont eu des répercussions sur la manière dont la société québécoise vit son rapport avec l'Autre, quelles sont-elles? Plus précisément, comment l'expérience coloniale du Québec (métaphorique et littérale) influence-t-elle la manière dont les Québécois vivent avec la diversité culturelle aujourd'hui? C'est la question que j'ai choisi d'explorer dans ce mémoire.

## **Quelques concepts importants**

### ***La conscience historique***

La conscience historique est importante pour mieux comprendre l'influence du cadre herméneutique présent tout au long de ce mémoire. Celle-ci est à l'origine d'un concept de philosophie germanique qui prend ses sources dans les œuvres de Hegel et Dilthey, deux philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'inscrivent dans le mouvement positiviste où l'histoire est vraie et objective. Par contre, ils défendent que cette objectivité de l'histoire n'est seulement accessible que si celui qui étudie l'histoire se détache de toute sa subjectivité (Hegel 1954, 121,

Dilthey 1992, 92), ressemblant de ce fait aux prescriptions de l'anthropologie moderniste. Gadamer, philosophe herméneute contemporain de Dilthey et Hegel, grandement influencé par les enseignements de son mentor Heidegger, considère la conscience historique sous un autre angle. En effet, Gadamer est convaincu qu'il est impossible de considérer le chercheur sans sa subjectivité, mais qu'il ne faut pas qu'elle devienne les bases d'analyse ou le point central de la recherche. Il décrit l'histoire comme la discipline qui permet de comprendre l'objet du passé en le remettant dans le temps pour parvenir à une compréhension du présent (Gadamer 1996). Le but est donc d'interpréter le plus fidèlement possible les écrits historiques pour comprendre le présent de manière efficace.

Gadamer considère la conscience historique comme le fait de notre appartenance à l'histoire dont nous devons avoir conscience. Ceci implique que nous appartenons tous à un passé, que celui-ci a bel et bien des effets sur le présent et qu'il est nécessaire d'avoir conscience de ceux-ci. Lorsqu'on devient conscient de faire partie de l'histoire, on développerait, selon Gadamer, une conscience historique qui nous permettrait de mieux comprendre le présent. C'est l'hypothèse sous-jacente qui doit être prise en compte à travers le texte qui suit. Dans ce mémoire, le concept de la conscience historique est toujours présent même s'il n'est pas toujours nommé explicitement. Il est aussi important au niveau méthodologique puisque je m'efforce tout au long de ce mémoire de faire ressortir mon processus. J'ai donc exposé, le plus en détail possible, ma démarche de compréhension et d'analyse pour que le lecteur puisse se faire une idée aussi précise que possible de mes biais, sans impliquer que mes données soient nécessairement biaisées. L'exposition de mon processus interprétatif et analytique, dans cette perspective, devient un outil méthodologique où j'applique une « vigilance » de la conscience du travail de l'histoire (White Sous presse).

La conscience historique devient un élément d'analyse dans le sens où le fait de prendre un événement passé pour expliquer les relations interculturelles dans le présent demande aux gens de considérer la place du passé dans ce qui se passe aujourd'hui. J'ai posé des questions aux participants sur des événements historiques qu'ils n'ont pas vécus. Je leur ai demandé comment cette époque, selon eux, influence ce qui se passe aujourd'hui. Pour une grande partie des participants, ils n'ont vraisemblablement pas de conscience de l'effet du passé plus éloigné, donc

ne le nomme pas comme tel et font peu de liens. D'une certaine manière, par mes questions, j'ai essayé de créer une conscience historique chez les participants, non pas comme un but tacite, mais plutôt comme un outil. Comme le fait remarquer l'historienne Nicole Tutiaux-Guillon dans sa recherche :

*« Elle [la conscience historique] est au moins consciente de la présence du passé, de son actualisation possible dans la société présente. Mais plus encore, elle articule non seulement passé et présent, mais passé et futur : être conscient de ce que fut la société, l'homme social, permet de juger, de choisir, de donner au temps un sens, et par là même d'imaginer un avenir. »*  
(Tutiaux-Guillon 2003, 28)

Nous faisons donc preuve de conscience historique lorsqu'on tente de mieux comprendre sa propre appartenance au temps ou encore à l'histoire. En ce sens, il s'agit d'un outil pour interpréter le passé, comprendre le présent et envisager le futur. Des recherches plus approfondies et systématiques pourraient montrer comment cette conscience peut entrer dans les actions concrètes des gens pour pouvoir être utilisées dans une recherche future.

### ***La réflexivité et la résonance***

Il est important de préciser que je n'adopte pas une méthodologie réflexive. Cette approche a des avantages par rapport aux méthodologies positivistes du début du siècle, mais elle a aussi beaucoup de limites. Je préfère donc utiliser la notion de résonance. Voici pourquoi.

Tout d'abord, il faut se rappeler que la notion de réflexivité implique de faire un retour sur soi-même. Celle-ci peut être une position méthodologique, une posture d'écriture ou même un réflexe. Elle est souvent associée avec le mouvement postmoderne en anthropologie qui était en réaction avec les courants modernistes ou positivistes qui prescrivaient de ne pas interférer dans le monde étudié pour être le plus objectif possible. Les postmodernes pensaient, au contraire des modernistes, que l'objectivité en anthropologie était symptomatique, inatteignable. Ils ont répondu à ce problème en privilégiant une méthodologie réflexive surtout reflétée dans l'écriture des textes ethnographiques. Un des premiers anthropologues ayant fait coulé beaucoup d'encre et, malgré lui, à avoir remis en question cette objectivité est probablement Malinowski. Son

fameux journal, qu'il n'avait d'ailleurs pas l'intention de publier, contenait ses sentiments les plus profonds sur son expérience chez les Trobriandais, tout en subjectivité. Geertz a aussi joué un rôle important dans son ouvrage sur les combats de coqs à Bali où on peut voir l'anthropologue regardant les Balinais et les Balinais regardant l'anthropologue. Le récit fait ensuite état d'un changement d'attitude de la part des Balinais qui, à son tour, influence comment Geertz les voit (Geertz 1973, 412, Myerhoff et Ruby 1982). Quelques années plus tard paraît l'incontournable *Writing Cultures* de Clifford et Marcus (1986) qui démontre qu'il existe des biais implicites dans chaque positionnement de l'anthropologue sur le terrain et dans l'écriture du texte anthropologique. Dans *Writing culture*, la réflexivité est plutôt un processus de transparence épistémologique qu'une méthodologie en soi. Cet ouvrage a fait réaliser à bien des chercheurs les limites de l'objectivité qui est inévitablement partielle et biaisée par des jeux de pouvoir et des positionnements tacites. Geertz écrit d'ailleurs quelques années plus tard *The anthropologist as author* (1990) où il fait l'esquisse d'une théorie d'analyse de soi à travers le discours dans le texte anthropologique. En résumé, avoir un comportement réflexif pour les postmodernes qui rejettent l'objectivité positiviste, c'est d'inclure l'anthropologue dans le texte anthropologique pour faire un retour sur soi-même, signifiant, de ce fait, un gage de rigueur scientifique sans pour autant vouloir atteindre l'objectivité. Selon l'anthropologue Jay Ruby :

*« To be reflexive, in terms of a work of anthropology, is to insist that anthropologists systematically and rigorously reveal themselves as the instrument of data generation [...] to be reflexive is not only to be self-conscious but to be sufficiently self-conscious to know what aspects of the self must be revealed to an audience to enable them to understand the process employed, as well as the resultant product. » (Ruby 2000, 153)*

Beaucoup de chercheurs en sciences sociales à l'extérieur de l'anthropologie ont aussi insisté sur l'importance de la réflexivité. Pierre Bourdieu y a d'ailleurs joué un grand rôle. Au cours de ses recherches, il a développé une théorie constructiviste du monde social dans laquelle se jouent divers processus réflexifs, par exemple celui de l'explicitation réfléchissante (Bourdieu 1977, 211) exposée dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Il a aussi travaillé la notion de l'objectivation participante. Celle-ci prescrit de ne pas être naïf dans sa recherche et de garder une démarche réflexive, qui prend en compte les structures cognitives du chercheur, son rapport subjectif à l'objet d'étude et le processus d'objectivation de la réalité (la connaissance



scientifique) (Ghasarian 2002). Plus tard, il fera usage de réflexivité réflexe (1993), d'anthropologie réflexive (1992), de sociologie réflexive (1997) ou encore de préréflexivité (1992, 27). Dans cette quête réflexive, il rejoint Weber, Foucault ou Giddens, comme chercheurs ayant inspiré les idées et méthodologies réflexives.

Il est important de mentionner que je ne rejette pas les bases de la réflexivité dans ce mémoire. Mais comme la réflexivité en anthropologie a surtout rapport à l'écriture des textes anthropologique, il me semble qu'elle est limitée dans une pratique anthropologique plus large. Elle ne spécifie pas non plus quand la réflexivité doit s'arrêter. C'est pour cette raison que j'ai décidé de la combiner avec la notion de résonance. La résonance est un mécanisme naturel et universel qui nous permet de faire une lecture des biais subjectifs dans l'interprétation des intentions ou des propos de l'Autre par l'anthropologue autant dans le processus d'écriture que dans le reste du processus anthropologique. Utiliser la résonance c'est prendre conscience de nos réactions émotives et subjectives et tenter de comprendre comment ils biaisent notre analyse ou notre interprétation. Contrairement à la réflexivité qui peut se faire seule, en écrivant un texte par exemple, la résonance est créée en contact avec l'Autre. Selon Wikan :

*« It is what fosters empathy and compassion. Without resonance there can be no understanding, no appreciation. But resonance requires you to apply feeling as well as thought. Indeed, feeling is the more essential, for without feeling we'll remain entangled in illusion [of objectivity] [...] Resonance thus demands something of both parties of communication, of both reader and author : an effort at feeling-thought; a willingness to engage with another world, life or idea; an ability to use one's experience. » (Wikan 1992, 463)*

Dans le domaine de la physique, ce terme signifie que quelque chose d'extérieur exerce une force sur un objet qui répond par une vibration. Cette vibration donne une certaine fréquence qui peut ensuite être mesurée par des instruments de mesure. La résonance en sciences sociales se base sur le même phénomène en remplaçant la force extérieure par un être humain qui nous fait vibrer sur une certaine fréquence. Il suffit donc d'être conscient que nous sommes en train de vibrer pour ensuite mesurer cette vibration. C'est un outil méthodologique, comme la réflexivité, qui prescrit de combiner le sentir avec le penser. Par exemple, supposons un violon produisant

une vibration donnant un son différent pour chaque note lorsqu'il est touché par l'archet dans une certaine position ou sur une corde spécifique. Quand on rencontre l'Autre, il nous fait vibrer; il produit des émotions en nous qui doivent être prises en compte.

## **Contenu du mémoire**

Pour répondre à ma question de recherche, je dois essentiellement commencer par un retour dans le temps en prenant comme point d'appui les différents moments dans l'histoire du Québec et du Canada qui ont forgé ce que sont les relations interculturelles aujourd'hui. C'est dans cette démarche historique que je ferai ressortir ce qui a influencé la démarche des Canadiens français dans leurs relations avec l'Autre. J'ai parlé plus tôt de la colonisation anglaise et des premières vagues d'immigration au Canada. Ce sont sans aucun doute des éléments charnières. Cependant, bien que ces moments de l'histoire soient des éléments déclencheurs, ils sont loin d'être les seuls. Ce sera le propre du chapitre 1 d'explorer en profondeur le contexte historique du Québec. Il a comme but de comprendre comment ce « malaise identitaire » a pris forme et quelles sont ses origines historiques. Nous commencerons cette démarche par la victoire de Wolfe contre Montcalm sur les Plaines d'Abraham à Québec en passant par la Révolution tranquille pour finir par le contexte interculturel contemporain.

Introduire ce mémoire par un contexte historique n'est pas une démarche déparée d'intentions. Premièrement, il est vital de donner une place concrète au contexte historique lorsqu'on parle de dynamiques sociales puisqu'il fournit des éléments essentiels, surtout dans une démarche anthropologique. Cependant, Gadamer nous rappelle que le contexte historique et la manière dont on l'utilise pour comprendre le présent sont grandement teintés de filtres qui doivent aussi être considérés dans une analyse (Odenstedt 2003, 1). Deuxièmement, le contexte historique dans ce cas précis me permet d'établir une sorte de ligne d'horizon chronologique entre les comportements et événements d'aujourd'hui et ceux d'hier. Puisque ces événements n'ont pas été vécus par des êtres encore vivants aujourd'hui, il est difficile de faire des liens entre des comportements à travers plusieurs siècles. Le meilleur moyen est de tracer la ligne directrice entre des événements par similitudes et contrastes et ainsi exposer la ligne conductrice de l'idée à travers l'histoire. Pour ce faire, je commencerai le chapitre en montrant que l'histoire est en fait

un type de récit et qu'il existe une différence importante entre histoire et mémoire. Puis, je tracerai cette ligne directrice chronologique entre 1759 et aujourd'hui. Finalement, j'exposerai l'histoire et les liens historiques sur le sujet précis de l'Église et de la religion catholique au Québec depuis les débuts de la colonisation jusqu'à la nouvelle foi catholique d'aujourd'hui. Ici, il est important de souligner que tracer un lien historique est un processus qui ne peut dépasser la théorie puisqu'observer des comportements est une minutieuse affaire qui demande des compétences et des moyens significativement plus grands que ceux utilisés de cette recherche. C'est pour cette raison que tout au long de ce mémoire les données ethnographiques auront comme assise les perceptions des gens, comme l'a fait Létourneau dans ses études sur les Québécois et sur leur histoire.

Dans le deuxième chapitre, j'expliquerai les aspects méthodologiques de mon travail empirique et d'analyse des écrits. Il sera certainement question de l'histoire comme récit, partie essentielle de la vision de l'histoire dans ce mémoire. De plus, j'y traiterai de la méthodologie employée lors des entrevues de l'analyse. Ma démarche méthodologique y est expliquée en détail et est influencée par le courant herméneutique. En effet, dans une démarche de connaissance herméneutique, l'objectivité dans la connaissance et la compréhension est considérée comme processuelle ce qui rend sa transmission encore plus efficace. Cette objectivité est vue non pas comme une réelle possibilité ou comme quelque chose dont on doit être sceptique, mais bien comme un but moral vers lequel on doit aspirer. Ce chapitre traitera finalement du choix du « je » méthodologique, non pas comme gage de subjectivité, mais bien utilisé de manière à mobiliser le chercheur comme outil de compréhension.

Dans le chapitre 3 j'exposerai le cadre conceptuel et théorique en m'efforçant de clarifier ma perspective sur les relations interculturelles et la période coloniale canadienne et je mettrai de l'avant les concepts clés qui m'ont permis d'analyser les données de mon travail empirique. Pour cette partie du mémoire, j'ai décidé de privilégier la compréhension comme point central du problème interculturel. Ce cadre théorique et conceptuel montrera un choix d'adopter un cadre herméneutique pour baliser le problème complexe des relations interculturelles au Québec. Ce choix vient du fait que ma carrière d'étudiante en a été influencée par Gadamer qui, je crois, peut

donner des pistes importantes sur comment le savoir est construit, comment il est basé sur une intersubjectivité et non pas seulement sur une réflexivité.

Le courant herméneutique en anthropologie peut être divisé en quelques familles dont l'herméneutique critique, bien représentée par le travail de Ulin (1984). Pour ma part, je suis plutôt influencée par l'herméneutique philosophique de Gadamer qui considère que l'objectivité est émergente et non symptomatique comme le proposait le courant postmoderne en anthropologie. L'herméneutique philosophique considère la réflexivité comme un outil, mais pas comme le lieu même du savoir et de la compréhension. C'est ce qui la diffère des autres courants comme la phénoménologie ou les approches postmodernes. De plus, la vision de Gadamer considère la recherche empirique comme le lieu de la compréhension privilégiant une démarche inductive qui utilise des outils comme la résonance (Wikan 1992). Dans le deuxième chapitre de ce mémoire, en plus des concepts-clés de mon cadre théorique, je traiterai aussi de l'identité, de la nation, de l'identité collective et du colonialisme qui comprend aussi les concepts du nationalisme et de l'identité nationale.

Finalement, le quatrième chapitre est divisé en deux parties, une pour chacune des échelles importantes de l'analyse des relations interculturelles. L'échelle micro traite des entrevues individuelles analysée par thème. L'échelle macro tire des conclusions d'analyse par rapport à la question de recherche et reflète une échelle plus large qui inclut aussi les contextes sociétaux. Les immigrants et les Canadiens français sont considérés différemment dans les deux échelles et sont reliés et séparés lorsque cela a du sens au niveau de l'analyse. Il se termine avec une réponse à la question de recherche. Au cours de ce chapitre, j'ai utilisé une analyse de discours en parallèle avec une analyse thématique, qui repose sur cinq grands thèmes: la Révolution tranquille, le nationalisme au Québec, les relations entre anglophones et francophones au Québec ainsi que l'immigration, l'identité québécoise et la protection de la culture.

Il est nécessaire de préciser que ce mémoire ne se veut pas être une ethnographie à proprement parlé, ni dans le sens classique ni dans le sens moderne du terme. Il s'agit beaucoup plus d'une étude exploratoire suivant les guides anthropologiques de l'ethnographie et un essai méthodologique qui se veut être une étape dans une longue étude sur le sujet des relations

interculturelles au Québec et des bases historiques sur lesquelles sont assises ces interrelations. C'est la première étape d'un projet ambitieux qui ne peut être complété sans prendre beaucoup de temps et utiliser beaucoup de ressources. Le projet pourrait paraître déconnecté si on s'y attarde comme projet seul. C'est pour cette raison qu'il faut voir ce mémoire comme une étape d'un projet d'envergure qui se doit d'avoir des bases solides au niveau méthodologique et théorique. Une fois le travail ici présenté solidement établi, il sera possible d'augmenter le nombre de répondants et de tester ses conclusions sur une échelle beaucoup plus large.

## **Chapitre 1 – Contexte historique**

La manière dont les Québécois vivent avec la diversité culturelle aujourd'hui a, je crois, des racines plus profondes qu'il n'y paraît. En effet, j'aimerais proposer qu'elle soit ancrée (du moins en partie) dans une époque où les Canadiens français ont dû se battre pour acquérir des droits qui leur étaient refusés par une élite anglophone minoritaire. Autrement dit, il se serait créé au fil du temps un réflexe de défense qui pourrait expliquer (en partie) certaines attitudes et certaines perceptions envers le nouveau venu aujourd'hui: les immigrants. Ici, il est question de la présence du passé dans notre compréhension du présent ainsi que de l'influence du passé dans le présent. Dans ce chapitre, je tracerai le chemin historique des batailles des Canadiens français en tant que majorité menacée pour montrer le lien entre la réalité de l'époque coloniale et la réalité bien différente de la culture québécoise aujourd'hui. Je commencerai mon argumentaire par la victoire des Anglais lors de la bataille des plaines d'Abraham en 1759 pour finir à l'époque contemporaine. Cette histoire passera bien entendu par le nationalisme canadien français et québécois sans toutefois s'y limiter. Mais avant d'exposer cette chronologie, il me semble essentiel d'expliquer la difficulté de parler de l'histoire et de prendre comme appui une suite de faits historiques tant au niveau méthodologique que conceptuel.

### **1.1 L'histoire comme récit**

L'histoire peut apparaître à première vue comme étant achevée et statique, comme un porte-étendard de vérité du passé historique. C'est du moins ce qui transpire de la discipline de l'histoire où les écrits des historiens sont basés sur des « faits » de différentes natures établissant un portrait du passé se disant véridique. Sans entrer dans les détails du débat épistémologique sur ce qui constitue l'histoire et comment on la raconte, il est quand même prudent de se poser quelques questions sur ce qu'elle est. Sa définition fait sans doute partie des connaissances générales : elle est non seulement la discipline qui étudie le passé, mais elle désigne aussi l'ensemble des faits historiques. Or, sachant cela, il nous semble essentiel de faire d'emblée une distinction entre deux concepts souvent utilisés de manière interchangeable et qui, surtout dans le cadre de cette recherche, devraient être explicités : l'histoire et la mémoire. Qu'est-ce qui les différencie et en quoi ils se ressemblent? Pour certains auteurs, il existe bel et bien une différence

qui trace la ligne entre les deux : la présence humaine directe lors des événements. L'histoire serait donc ce qui ne peut pas être raconté par quelqu'un ayant vécu directement les événements. La nature des données qu'utilise la discipline de l'histoire est donc majoritairement textuelle, archéologique et/ou statistique. Au contraire, la mémoire serait composée de l'ensemble des perceptions que les gens ont de ce qu'ils ont vécu (d'où la présence directe), recueillies sous la forme de récit de vie. Pour la mémoire, les véritables faits historiques ne sont pas le nerf de la guerre, car elle se base en grande majorité sur les perceptions que les gens ont de l'histoire.

Ce n'est pas tous les auteurs qui définissent l'histoire et la mémoire comme étant ainsi séparés. En effet, pour Maurice Bloch:

*« Le souvenir qu'un sujet conserve de ce qu'il a vécu pendant sa vie, sa mémoire autobiographique, n'est pas d'une nature très différente de la connaissance qu'il a des événements historiques plus éloignés qu'il ne peut en aucun cas avoir vécu. » (Bloch 1995, 60)*

Or, cela n'aide pas beaucoup à clarifier certains événements. Par exemple, aucune personne encore vivante ne peut dire avoir vécu la victoire des Britanniques sur les plaines d'Abraham. Même si un grand nombre de gens sont au courant que Québec a été pris par les anglais, cet événement historique ne peut vraiment être raconté que par des sources secondaires. Dans ce cas, parle-t-on encore d'histoire ou bien de mémoire? Est-ce que l'analyse de Bloch implique qu'une a plus de valeur que l'autre? Nous pensons qu'il a, en tous cas, bien raison de vouloir tester les limites de chacun des concepts. Nous sommes d'avis qu'idéalement la mémoire et l'histoire, tout en restant séparées au niveau conceptuel, seraient combinées pour obtenir une recherche historique complète et intersubjective au sens où les perceptions de l'histoire et l'histoire factuelle seraient toutes les deux considérées également.

Pour nous, combinaison ne doit cependant pas être synonyme de fusion. Elle veut dire, au contraire, agencement dans le but de combler des lacunes de l'autre. C'est ce que nous nous efforcerons d'atteindre dans cette recherche. Dans cette perspective d'agencement, il est donc important de mieux établir ce que sont ces deux concepts pour mieux identifier leurs limites et donc optimiser comment on les utilise dans une recherche historique. Par exemple, dans le cadre

de cette recherche, nous ne pourrions pas établir un portrait complet et intersubjectif de notre question de départ si nous devons faire confiance qu'aux perceptions et qu'aux récits de vies. Ce genre de recherche n'est pas mauvais, mais il s'agit d'un autre type de recherche. À l'opposé, ne se fier qu'à l'histoire ne serait pas non plus une bonne avenue pour arriver au but d'intersubjectivité anthropologique que nous voulons atteindre. Pour atteindre l'agencement où l'une et l'autre contribueraient à atténuer les limites de chacune, il nous faut nous pencher sur les limites de chacune.

Voyons d'abord les limites du concept de l'histoire. On parle ici des « faits » historiques, de leur précision ou de leur vérité. En effet, au cours des dernières décennies, la question concernant la réalité ou la véridicité du passé historique a suscité un renouveau d'intérêt non seulement dans le domaine de l'historiographie ou de la théorie de l'histoire, mais aussi dans le domaine de la critique littéraire. En effet, une tendance critique se démarque et souligne l'aspect rhétorique et littéraire de la représentation historique. Dans son expression la plus forte, cette tendance réduit la distinction, pourtant habituellement claire, entre la représentation historique et le récit fictif propre à la littérature. Au-delà d'une simple recherche de similarité entre les productions de la littérature et de l'histoire, la comparaison entre les deux modes de représentation met ainsi en doute la prétention de l'historien de véritablement pouvoir transmettre la réalité du passé à travers une recherche documentaire historique. Ce courant sceptique a, en même temps, suscité une contre-critique qui vise à identifier en quel sens l'historien pourrait légitimement prétendre, même de manière limitée, refléter dans un texte ce qu'on pourrait appeler la réalité du passé historique. Questionner la véridicité de l'histoire et ses bases théoriques peut paraître évident ou futile, mais elle devient importante lorsqu'on explore, par exemple, des faits historiques moins bien définis ou documentés.

La question de véridicité du passé historique n'est d'ailleurs pas quelque chose de nouveau. Elle fait l'objet d'un débat passionné depuis les années 1970 où une forme de scepticisme concernant la prétention de l'historien à représenter les faits réels du passé a été articulée dans une perspective philosophique, par Arthur Schopenhauer dans son ouvrage « *Le monde comme volonté et comme représentation* ». Schopenhauer a mis l'accent sur l'unicité et la singularité des faits auxquels l'historien essaie d'imposer un ordre conceptuel. Selon lui, plus l'historien



cherche à cadrer des faits singuliers par des concepts (ou un ordre conceptuel, comme la chronologie), plus il s'éloigne de leurs réalités ou de leurs vérités. À une époque plus récente, au cours des années 1970 et 1980, de nouvelles expressions du scepticisme historique se sont manifestées dans le sillon du tournant linguistique ou « *linguistic turn* ». Ce mouvement a touché une foule de courants théoriques et de disciplines en sciences sociales et humaines<sup>1</sup>, dont l'anthropologie, et explore la centralité du langage dans la construction du sens et de la sociabilité. Il prend comme point de départ l'écart entre la signification créée dans le langage et la réalité des faits. Dans les théories du tournant linguistique les plus extrêmes, le récit historique, en utilisant le langage, produit un sens subjectif qui ne fait que projeter sur le passé. « *Il n'y a pas de fait en soi* » selon Roland Barthes. Par cette phrase, il souligne que les actions et les événements, pour être communiqués à autrui, doivent nécessairement assumer une forme linguistique qui simplifie leur complexité réelle. Tout est une représentation filtrée. Autrement dit, la généralité du langage fait perdre aux faits historiques une certaine complexité et les transforme inévitablement.

Je crois que cette vision du tournant linguistique et, plus généralement, cette vision de l'histoire sont plutôt pessimistes puisqu'elles situent l'objectivité de l'historien et la réalité des faits comme inatteignables alors que nous sommes d'avis que cette vérité est plutôt émergente. Cette vision est plus près du travail des nouveaux historiens qui, au contraire du courant historique classique, tente d'obtenir un récit moins biaisé et plus complexe. Cependant, cette critique de l'histoire est importante à se rappeler dans n'importe quelle démarche historique puisqu'elle rappelle que l'histoire est profondément dynamique et qu'elle ne peut être considérée comme un bloc de faits rapportés par des documents. Encore une fois, il devient de plus en plus adéquat de considérer l'histoire et la mémoire comme complémentaire (lorsque les deux sources sont disponibles). Dans le cadre de cette recherche, nous nous efforcerons de combiner les deux variables pour analyser une partie de la réalité contemporaine, soit le lien entre le souvenir de l'histoire et des possibles effets sur les relations interculturelles. Les données exposant la mémoire du passé seront représentées par les entrevues des participants, donc par le travail empirique. Il est important de préciser que nous considérerons ce qui ressort de ces entrevues

---

<sup>1</sup> Par exemple, l'épistémologie, la philosophie, l'histoire, la linguistique, la sociologie, la sémantique et même la psychologie et la neuroscience.

comme des données de perception. Nous nous sommes intéressés au récit que se faisaient les participants de l'histoire du Québec et nous avons exploré non pas l'histoire factuelle, mais le récit de soi et le récit de la société québécoise que raconte chaque participant. Puis, nous nous sommes efforcés de combiner ces récits et ces perceptions avec des données historiographiques, soit les données formelles corroborées par les historiens.

Ce rapport entre narration (ou perceptions racontées) et histoire est considéré par certains auteurs comme organique (Anderson 1983, Hobsbawm et Ranger 2012, Bhabha 1990). Cependant, il devient vite apparent que lorsqu'elle est présentée sans nuance, la narration seule peut aussi être problématique. C'est une des limites de la mémoire. Nous sommes d'avis, comme d'autres chercheurs, que ce lien organique ne doit pas être pris comme une vérité seulement parce qu'elle a été racontée. Bien souvent, surtout lorsqu'on s'intéresse à l'histoire du Québec, cette narration est associée à un complexe narratif qui peut surdéterminer ses composantes d'origines. C'est le cas de ce que Létourneau appelle la mythistoire qu'il définit comme une:

*« Structure métahistorique s'enracinant dans le passé brut à partir de fait, ce qui est sa composante historique [...] celle-ci en vient toutefois à s'élever au-dessus des faits, donc à se détacher de ce qui fut et, à la suite de ce détachement, à se cristalliser hors du temps sous la forme d'une réalité quasi irrécusable la menant au rang de référent collectif, ce qui est sa composante mythique. »* (Létourneau, Gani et Lévesque 2013, 312)

Létourneau continue son argumentation en disant que certains événements historiques du Québec, comme la Conquête de 1759, se classent dans cette catégorie. Ces mythistoires feraient partie des discours des gens pour combler un besoin de sens : *« un système d'explication et un message mobilisateur qui rencontrent une demande de sens, si ce n'est un désir de croyance chez les destinataires »* (Létourneau 2006, 162). Elles sont donc des moyens de se réappropriier l'histoire et le sens de sa vie en créant des faits historiques pas nécessairement vrais, mais qui composent une véritable narrative donnant du sens aux événements présents (Girardet 1990, McNeill 2009, Schillbrack 2002). C'est là que de combiner l'histoire à la mémoire devient essentiel. Pour défaire ces mythistoires, il faut prendre en compte les deux séparément et ensuite ensemble pour donner un sens aux données.

## 1.2 La passé comme vecteur de sens dans le présent

Cette question du sens, de la compréhension de l'histoire (que ce soit à travers des mythes ou non) et de la place du passé dans notre le présent soulève des questions intéressantes qui demandent un approfondissement. Gadamer, Ricoeur, Bloch et bien d'autres ont publié des ouvrages extensifs sur cette question. Bien que le débat est encore bien ancré dans plusieurs disciplines, dont l'anthropologie, tous s'entendent pour dire qu'il n'est pas possible de considérer le présent sans le passé, du moins dans la compréhension.

Pour Gadamer, la présence du passé dans la compréhension du présent va de soi. Pour lui, le passé n'est plus un obstacle à la compréhension. Au contraire : « *désormais le temps n'est plus d'abord l'abîme qu'il faut franchir parce qu'il sépare et éloigne ; il est, en réalité, le fondement qui porte l'avenir (Geschehen) dans lequel le présent plonge ses racines* » (Gadamer 1996, 319). Tout le travail de philosophie herméneutique de Gadamer met d'ailleurs au centre de son propos le développement de la conscience du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) et l'aspect historique fini de l'être humain. C'est ce qu'il appelle acquérir une conscience historique qui permettrait une véritable compréhension : « *le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme une insertion dans un événement de la tradition où se médiatisent constamment le passé et le présent* » (Gadamer 1996, 314). Cette manière de voir le présent comme lieu où prend place l'action et la compréhension ressemble à la théorie de l'historien Reinhart Koselleck. Comme Gadamer, celui-ci voit le présent comme une sorte de médiation entre le passé et le futur qui serait à l'intersection de ce qu'il appelle le « *space of experience* » et le « *horizon of expectation* ». Les deux variables peuvent être définies comme suit :

*« The space of experience is made up of past natural or cultural events that a person remembers or is influenced by in the present. It is the past now made present and thus it serves as the point of departure for a new decision or action. The horizon of expectation, on the other hand, is the unfolding of the array of projects that one can now undertake, of paths that one can now begin to explore on the basis of this space of experience. It is the future made present. The space of experience and the horizon of expectation mutually condition each other. The space of experience does not precisely determine a person's horizon of*

*expectation. But a person who remembers only a little has a foreshortened horizon. He or she can only want something that is already rather familiar. Nonetheless, in considering a particular project, a person may be prompted to learn about some part of the past previously outside his or her space of experience. » (Dauenhauer et Pellauer 2014)*

Les prochaines pages de ce mémoire seront organisées et régies par les mêmes défis que l'historien qui raconte le récit de l'histoire à partir de ses connaissances et de ses priorités d'écritures. Pour répondre à ma question de recherche, je ne peux faire autrement qu'exposer l'histoire (pour la combiner plus tard avec la mémoire) qui, je crois, ont une importance cruciale dans les relations interculturelles aujourd'hui. J'ai donc délibérément établi, moi aussi, un ordre de priorité. Par souci méthodologique, j'exposerai ici les raisons qui motivent ces choix. Je commencerai mon exposé historique par la colonisation britannique de 1759, juste après leur victoire sur les Plaines d'Abraham. C'est le point de départ logique de mon histoire.

Il est à noter que bien qu'il soit objectivement difficile de parler de colonisation britannique avant le Traité de Paris de 1763, j'ai quand même choisi de parler de 1759 parce que la victoire de Wolfe sur les plaines d'Abraham transporte avec elle un moment de sens fort. Il fut démontré que la bataille des plaines d'Abraham de 1759 est l'événement le plus souvent évoqué lorsqu'on demande aux gens de nommer les événements les plus marquants de l'histoire du Québec (Létourneau, Gani, et Lévesque 2013, 318)<sup>2</sup>. Je partage donc l'analyse de Courtois (2012) et de Létourneau qui affirme que :

*« La Conquête, avec une majuscule obligée, n'est pas un événement se contenant d'appartenir au passé. Il s'agit d'un épisode capital qui, aux dires de bien des analystes, marque le point de départ d'une débâcle collective dont les conséquences néfastes se font encore sentir au présent. » (Létourneau, Gani et Lévesque 2013, 311)*

Le fil conducteur des événements historiques choisi après 1759 est la menace coloniale. J'entends par menace coloniale la perception par la population d'une menace d'origine anglaise sur le peuple francophone, que ce soit une menace sur la langue, la religion, la manière de vivre,

---

<sup>2</sup> Cette étude avec une population aléatoire de 500 informateurs a été étudiée en 2007 parmi les visiteurs du Musée de la Civilisation de Québec.

la culture, etc. J'utilise le terme « menace » puisque la recherche de Létourneau a montré une vraie corrélation entre la conquête et les termes négatifs qui ressortent des perceptions qu'ont les gens de cette période (Létourneau, Gani et Lévesque 2013, 321).

En suivant toujours le fil conducteur du colonial, je prêterai attention aux aventures de Papineau et du Parti patriote qui avaient comme but de revendiquer et de faire valoir les droits des Canadiens français. À partir de ce moment dans l'histoire, j'ai suivi plus ou moins le mouvement populaire et politique souverainiste qui est le porte-étendard de la bataille qu'ont menée les Québécois contre la menace des anglophones. Par contre, cette trace est vaste et très complexe et j'ai dû recentrer ma recherche sur les événements les plus significatifs en passant par des moments de batailles entre les anglophones et les francophones. Pour suivre cette trace, j'ai choisi la conscription à la Première Guerre mondiale pour aller ensuite directement à la Révolution tranquille où l'identité québécoise a vraiment pris racine encore une fois sur un champ de bataille et dans une arène politique. Finalement, j'arriverai aux traces modernes du malaise identitaire québécois qui semble correspondre avec une nouvelle vague d'arrivée plus massive et plus visible d'immigrants (après 1990) surtout avec l'arrivée des musulmans qui s'est révélée être un élément déclencheur important. Je terminerai ensuite mon argumentaire avec les représentations contemporaines de la lutte que mènent les Québécois pour garder leur identité contre une menace réelle ou imaginée. Pour résumer, les choix que j'ai faits dans ce chapitre tournent autour de l'identité et de la perception que les Québécois ont d'eux-mêmes et comment ils ont décidé de se battre pour la faire valoir.

### **1.3 L'histoire du Québec de la colonisation à aujourd'hui**

#### ***1.3.1 La colonisation anglaise***

À lire certaines versions de l'histoire du Québec, on pourrait avoir l'impression que l'histoire de la lutte semble commencer avec l'arrivée des Anglais en Nouvelle-France et la victoire de Wolfe sur Montcalm lors de la bataille des plaines d'Abraham de 1759. On l'a mentionné plus haut, c'est en fait le Traité de Paris de 1763 qui marque la prise légale du Canada par l'Angleterre. Cependant, 1759 a un poids sémiotique plus important. À l'époque, les Canadiens français

deviennent vite insatisfaits du traitement qu'ils subissent de la part des représentants de la nouvelle mère patrie. Bien sûr, leurs mécontentements et les idées qui émergent des esprits de l'époque sont nourris par un monde en pleine ébullition. Les nouvelles des aventures de Napoléon, de la Révolution française et du mouvement d'indépendance de leur voisin américain se rendront aux yeux et oreilles des Canadiens français et nourriront leur idée qu'un changement est possible. Cette terre fertile au changement contribuera aussi à la prise de parole publique d'un jeune Louis-Joseph Papineau qui commence, vers 1825, à déplorer publiquement la présence d'une élite anglophone qui abuse de son statut. Ce qu'il appelle une « *caste d'aristocrates* » (Papineau 1839, 42) composée majoritairement de commerçants venus d'Angleterre, aurait pris le contrôle du Conseil exécutif et législatif de la colonie, institutions de pouvoir du Bas-Canada, réduisant ainsi considérablement le pouvoir des francophones sur leurs terres. Un an plus tard, soit en 1827, une pétition signée par 87 000 Bas-Canadiens dénonce officiellement un gouvernement britannique autocrate, des fonctionnaires incompetents, une surreprésentation des anglophones au Conseil législatif, une carte électorale truquée et un manque flagrant de contrôle de la manière dont les taxes des contribuables sont utilisées (Canada 2005). Le mécontentement envers ces élites anglophones est exacerbé par le ralentissement économique de 1830, de mauvaises récoltes, des terres trop chères pour les Canadiens français, l'épidémie du choléra de 1832 et une crise politique qui dure depuis une décennie (Courville et Garon 2001, 130).

C'est dans cet esprit que Papineau et son parti vont rédiger en 1834, les 92 résolutions qui présentent toutes les demandes des Canadiens français, votées par les députés en chambre du Bas-Canada, 56 en faveur et 23 contre, puis envoyées en Angleterre (Québec 1834, 337). Après la réitération de la loyauté des habitants du Bas-Canada à la Couronne britannique, ce texte célèbre réclame que les citoyens siégeant au Conseil législatif soient nommés par la population et non par le gouverneur. On y mentionne aussi l'importance de la non-discrimination envers les francophones, du contrôle des fonds publics par la Chambre d'assemblée et le souhait d'avoir les mêmes pouvoirs et privilèges que le Parlement britannique. Finalement, on laisse entendre que si Londres rejette ces demandes, les auteurs des 92 résolutions pourraient se tourner vers le modèle politique américain, insinuant ainsi la possibilité d'une révolution (Kennedy 1930, 270). La population francophone du Bas-Canada se range derrière Papineau et de ses idées lors des élections de l'automne 1834 en portant au pouvoir le Parti canadien et en réduisant ses

opposants, surtout des anglophones, à n'occuper que 11 des 88 sièges de l'Assemblée (Finnegan 1985, 38). La mère patrie ne voit pas le futur de sa colonie de la même façon et refuse à Papineau et aux Canadiens français que les membres du Conseil législatif soient élus ou que ceux-ci aient le contrôle des budgets des dépenses du gouvernement, maintenant ainsi le pouvoir de la minorité anglophone. Le 6 mars 1837, le refus officiel est présenté au Bas-Canada par les 10 résolutions de Russell. Ceci mettra le feu aux poudres et marquera le début d'une période d'affrontement, les rébellions patriotes, pour défendre les intérêts des francophones d'Amérique et assurer l'égalité. Selon plusieurs, ces rébellions sont le premier grand événement qui marque le début du nationalisme canadien français (Bernard 1983) de la lutte contre l'oppression anglophone. C'est le moment où les francophones du Canada ont élevé la voix pour dire à leurs compatriotes qu'ils devaient être traités avec égalité.

Les événements qui précèdent les rébellions patriotes où les Canadiens français ont métaphoriquement élevé la voix sont nombreux et non moins importants. Je pourrais ici décortiquer minutieusement l'histoire du Québec (Olivier de Sardan 2010). Cependant, je considère que les rébellions patriotes et la virulence de la réplique du peuple francophone liées à l'inégalité créée par la situation coloniale sont une pierre marquante et doivent être mises à part. Appliquant le même principe, plusieurs événements importants suivent les rébellions : la Confédération, l'élection du Parti libéral, le début de la Première Guerre mondiale, etc. Selon moi, c'est la crise de la conscription de 1917 qui ressort comme deuxième moment marquant. Elle a non seulement changée la face du Canada, mais cette crise a creusée la disparité entre anglophones et francophones et a contribué à créer la réalité que nous connaissons aujourd'hui. De plus, encore une fois, la crise de la conscription a encouragé les Canadiens français à prendre la parole pour défendre leurs opinions et leurs valeurs, et ce, jusqu'à mort d'homme.

### ***1.3.2 La crise de la conscription***

En 1914, la Première Guerre mondiale fait rage et le Canada commence à s'impliquer de plus en plus comme colonie de l'Angleterre. Mais à partir du printemps 1915, les choses commencent à se transformer, du moins au Québec. Après la bataille d'Ypres où 6 500 Canadiens sont tués, blessés ou capturés (Roy et Foot 2006), la Grande Guerre ne devient plus seulement une

formalité. Le gouvernement Borden dit vouloir envoyer quelque 500 000 hommes en Europe pour défendre la mère patrie (Morton 2013) et les volontaires commencent à manquer. De plus, les Québécois ne se montrent pas aussi enthousiastes que leurs compatriotes anglophones et s'enrôlent peu (Morton 2013, Sharpe 2015, 17, Chartrand 2007, 13). Comme pour leurs voisins américains, aller défendre l'Angleterre n'était pas une priorité. Plusieurs raisons semblent être au centre du faible enrôlement des canadiens français. Par exemple, certains auteurs impliquent que l'armée canadienne de l'époque était administrée en anglais :

*« À Valcartier, il y avait des tentes pour loger 50 000 hommes. On marchait 25 milles par jour. L'entraînement se faisait tout en anglais. Les commandants étaient des Canadiens français, mais ils commandaient en anglais. D'ailleurs, les communications se faisaient toutes en anglais, car les généraux étaient des Anglais. »*  
(Dion-McKinnon et Lalongé 1984, 205)

Cette situation dérangeait les francophones. Or, les pertes humaines de la guerre deviennent de plus en plus élevées. Les milliers de morts et de blessés obligent à renouveler les troupes fréquemment et le nombre d'hommes qui s'enrôlent volontairement ne suffit plus. Le gouvernement fédéral considère alors la conscription. Les Québécois se montrent vivement en désaccord avec cette décision et se réunissent pour protester contre cette éventualité. Le 11 juin 1917, le premier ministre Borden annonce que la conscription sera imposée à tout sujet britannique du Canada de sexe masculin capable de combattre; tous seront envoyés en Europe. Le 24 juillet 1917, malgré les protestations parfois violentes des Québécois, la conscription est imposée. Ce désaccord des Québécois contre la conscription et contre le premier ministre Borden va d'ailleurs être officiellement gravé dans l'histoire canadienne aux élections de décembre 1917 qui ont comme principal enjeu électoral, la conscription. Borden, chef du Parti unioniste, y est élu en très grande majorité au Canada anglais. Wilfrid Laurier, chef du Parti libéral et contre la conscription, prend les commandes de l'opposition. Le vote québécois est clair : les citoyens de la province élisent 62 libéraux sur ses 65 sièges. Les résultats finaux sont : 82 sièges en faveur de Laurier (62 au Québec), 153 sièges en faveur de Borden (Foot 2015). C'est la manifestation la plus flagrante de la disparité entre anglophones et francophones de l'époque. Cette disparité et le mécontentement des Canadiens français quant à la façon dont les élites politiques gouvernent le



pays vont creuser un fossé entre le Canada anglais et le Canada français. Les émeutes de la conscription à Québec (du 28 mars au 1<sup>er</sup> avril 1918) en sont un bon exemple.

Les citoyens de la ville, après avoir été témoins de l'arrestation brutale d'un supposé déserteur de 23 ans, décident d'élever le ton et finissent par brûler le bureau du registraire où sont gardées toutes les informations sur les conscrits. À la suite de ces événements, le gouvernement Borden décide de faire venir 2 000 soldats de l'Alberta et du Manitoba pour venir régler rapidement la situation des émeutiers de Québec. On se dit, à l'époque, que des soldats francophones n'auront pas assez de force pour tirer sur les leurs et que les anglophones d'une autre province n'y verront pas de problème. Sous les ordres du francophone le plus haut gradé de l'armée, le major général François-Louis Lessard, les quelque 2 000 soldats vont tuer quatre civils à la mitrailleuse, trois d'entre eux étant âgés de moins de 26 ans. Malgré tout, le ton continue à monter dans la population qui continue les démonstrations hostiles. Le 4 avril, la loi martiale est mise en place pour tuer dans l'œuf une révolution. Selon l'historien René Durocher :

*« La Première Guerre mondiale et la crise de la conscription ont eu des effets considérables sur toute la suite de l'histoire du Canada. [...] la Première Guerre mondiale a vraiment tranché la population en deux blocs : les Canadiens français et les Canadiens anglais. C'est vraiment une coupure massive. »*  
(Proulx 2010b)

### **1.3.3 Maurice Duplessis**

Le temps d'après-guerre au Québec fait partie d'une période d'une quarantaine d'années pendant laquelle le Parti libéral est constamment au pouvoir (1897 – Félix-Gabriel Marchand – jusqu'à 1936 – Joseph-Adélard Godbout). La stabilité de cette période se reflètera au-delà de la politique jusque dans la sphère sociale. La suprématie libérale sera remise en question au profit du nouveau Parti conservateur provincial de Maurice Duplessis pendant la crise économique de 1929. La crise mondiale mettra les Québécois au chômage dans une proportion importante. Devant un Parti libéral mis sur la sellette pour corruption et copinage, le Parti conservateur de Maurice Duplessis (l'Union nationale) commence à prendre de la force en promettant un véritable changement au Québec. Son discours obtient un certain succès auprès de l'électorat.

Aux élections de 1935, l'Union nationale perd une lutte chaude contre le Parti libéral de Taschereau qui remporte 48 sièges à l'Assemblée nationale contre 26 pour Paul Gouin pour l'Action libérale nationale (ALN) et 16 sièges pour Maurice Duplessis (Drouilly 1990). En 1936, Maurice Duplessis gagne finalement les élections avec son discours de changement qui promet, entre autres, que seraient bannies les manœuvres économiques douteuses des libéraux et que le Québec se développerait économiquement. Son premier mandat comme premier ministre du Québec établira ses pouvoirs et son équipe. Il perdra les élections de 1939. Mais grâce à une machine électorale truquée et à un climat économique confortable d'après-guerre qui inspire confiance, Duplessis reprend le pouvoir de 1944 à 1959. C'est pendant ce mandat qu'il exercera le plus son pouvoir sur le Québec, imposant sa vision, qui deviendra peu à peu anachronique. En effet, malgré le caractère typiquement libéral et moderne de ses politiques économiques, il instaure des politiques sociales et culturelles conservatrices inadaptées à la réalité du temps et gouverne le pays en privilégiant l'autorité du chef, le patronat et le favoritisme. Duplessis semble s'être retrouvé dans une période de changement profond alignée avec le contexte mondial de l'époque décidant de gouverner en revenant à des valeurs québécoises d'antan soit la religion catholique et le retour à la terre (Desrosiers 1971).

Duplessis comme premier ministre est une pierre tournante de l'histoire québécoise. Mais en ce qui nous concerne, la ligne historique qui lie la période coloniale anglaise aux relations interculturelles au Québec aujourd'hui nous indique que l'époque duplessiste ne rejoint pas la conscription ou le soulèvement patriote comme pierre tournante. Elle constitue cependant une étape importante, une pierre angulaire, dans le contexte historique qui contribuera à déclencher la Révolution tranquille. À mon avis, il n'est pas possible d'envisager la Révolution tranquille sans la présence au pouvoir de Maurice Duplessis. Son gouvernement s'en prenait à tous ceux qui remettaient en question la religion, le patronat, les valeurs de la terre. Il gouvernait de manière profondément autoritaire et particulièrement disciplinaire en gardant des relations privilégiées avec la religion catholique ultramontaine.

Malgré des discours d'apparences nationalistes et un refus de collaborer avec le gouvernement fédéral, certains pourraient argumenter que Duplessis a cultivé un avenir peu ambitieux pour les Canadiens français. Bien sûr, cette opinion serait probablement partagée davantage par des

partisans d'un régime de gauche sur le spectre des opinions politiques. Mais une majorité des Canadiens français semble dire que le régime de Duplessis était, sans aucun doute, autoritaire dans sa nature. Par exemple, il voulait développer l'économie en invitant des compagnies étrangères majoritairement américaines (et donc aussi anglophones) à venir exploiter les ressources naturelles de la province. La syndicaliste Madeleine Parent se rappelle que Duplessis a dit à un émissaire d'affaires américain :

*« Il y a deux manières de développer une province. La première est les ressources naturelles : je ne vous les vends pas, je ne vous les prête pas, je vous les donne. Et la deuxième manière est une main-d'œuvre docile et à bon marché : L'Union nationale verra à ce que ça soit le cas. » (Proulx 2002)*

Seule madame Parent semble avoir documenté cette citation de l'ex-premier ministre, ce qui implique qu'elle ne peut être acceptable comme source fiable. Cependant, elle semble bien représenter une partie des perceptions que certains avaient envers Duplessis, ses politiques ou la manière qu'il avait de développer l'économie provinciale. Celle-ci avait tendance à réduire les Québécois canadiens français à une main-d'œuvre manufacturière non syndiquée et employée par de riches Américains. Comme dans les périodes précédentes de l'histoire, on se fiait à une élite capitaliste anglophone pour développer le Québec, ce qui n'a pas plu au mouvement nationaliste et, plus généralement, à de nombreux Canadiens français. De plus, Duplessis était en conflit perpétuel avec les intellectuels, les artistes et les syndicats. Ce climat les a certainement encouragés à garder du ressentiment envers les valeurs de ce gouvernement qui ne reflétaient plus la réalité quotidienne de tous les Québécois et qui étaient devenues peu à peu anachroniques.

En 1959, Duplessis meurt subitement lors d'un voyage à Schefferville. Il laisse sa place pour une courte période aux unionistes Paul Sauvé et Antonio Barrette, qui seront remplacés en juillet 1960 par le libéral Jean Lesage. L'élection de Lesage au poste de premier ministre de la province est considérée, par un très grand nombre d'historiens, de sociologues et de politicologues comme le début de la Révolution tranquille (Durocher 2013, Pelletier 1992, 609, Dickson 2009). Celle-ci est encore fréquemment discutée et analysée par de nombreux chercheurs qui ne s'entendent pas tous sur ce qu'elle représente pour le Québec ou encore sur les dates de son début et de sa fin.

Cependant, tout le monde s'entend sur le fait qu'elle a changé la face du Québec et que l'élection de Lesage est un point marquant dans l'histoire de cette révolution parce qu'il a personnifié le changement déjà en branle dans la population du Québec.

#### ***1.3.4 La Révolution tranquille***

De 1960 à 1980, des réformes profondes dans le domaine politique et social se multiplient au Québec. L'éducation devient gratuite, on crée un ministère de l'Éducation après la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (mieux connue sous le nom de la commission Parent) qui relègue ainsi le clergé à un rôle consultatif plutôt que décisionnel. On instaure l'assurance hospitalisation, donne le droit de grève aux employés de l'État, nationalise l'électricité, instaure le Code du travail, donne un statut légal à la femme, etc. Les événements se bousculent dans plusieurs domaines. L'historien Jacques Lacoursière qualifie la Révolution tranquille de période d'accélération de l'histoire (Lacoursière 2008, 68) que je considère comme étant un moment décisif dans le lien qui existe entre la conquête de 1759 et les relations interculturelles aujourd'hui.

C'est pendant la Révolution tranquille que des questions comme la langue française, l'aspect distinct des Québécois au sein du Canada, l'indépendance politique et économique, commencent vraiment à faire à nouveau du bruit. Les Canadiens français (maintenant devenus Québécois) votent, sortent dans les rues, discutent de leur avenir et de leur passé avec ces enjeux en tête. Certains extrémistes du Front de libération du Québec (FLQ) vont même jusqu'à tuer pour la cause du Québec indépendant. À cette époque, l'Anglophone (Canadien, Américain ou Britannique) et son argent constituent la minorité détenant un pouvoir sur les Québécois francophones. Il s'agit des mêmes craintes qu'avait Papineau, adaptées au contexte du 20<sup>e</sup> siècle. Cependant, cette fois-ci, une inquiétude s'installe aussi face aux immigrants qui semblent préférer l'anglais au français et qui paraissent se distancier des Québécois francophones au profit des Canadiens anglophones. C'est là où je vois un glissement, si petit soit-il à l'époque, où la peur qu'ont les Québécois d'une éventuelle menace au fragile équilibre qu'ils veulent atteindre ne s'étend plus seulement aux anglophones, mais à toutes les personnes qui pourrait le menacer, ce qui comprend les immigrants.

Ce qu'on semblait ignorer c'est que ce sont en fait les Québécois francophones qui ont créé ce modèle de migration vers les institutions anglophones (Gratton 2009). En effet, les personnes non chrétiennes ou non francophones qui ont immigré au Québec après la guerre (Italiens, Juifs, Européens de l'Est, etc.) n'étaient pas acceptées dans les écoles francophones du Québec. Celles-ci exigeaient que les enfants admis soient strictement catholiques et francophones (Anctil 2010). Les enfants d'immigrants qui ne respectaient pas ces deux conditions étaient refusés et dirigés vers les écoles anglophones et protestantes qui, elles, n'imposaient pas de politique de langue ou de religion pour les admissions. Conséquemment, les immigrants ont appris l'anglais et se sont naturellement greffés à la communauté anglophone du Québec. Mais peu importe la raison, les immigrants semblent toujours évoluer dans cette zone grise de l'opinion québécoise représentant une menace potentielle, en ce sens qu'ils pourraient contribuer à faire du Québec un territoire de moins en moins francophone, moins québécois en ajoutant nécessairement la préoccupation face à leur religion.

### **1.3.5 La Commission Bouchard-Taylor**

Plus récemment, lors des audiences publiques de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (mieux connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor), cette tension, cette peur d'un éventuel envahissement des immigrants a été verbalisée haut et fort par une partie de la population québécoise francophone. Selon Frozzini :

*« Il est important de comprendre la conception imaginaire du Québec comme une communauté ayant peur de l'autre, car elle se considère comme une minorité devant protéger sa culture face aux étrangers agressifs pouvant détruire la communauté. »*  
(Frozzini 2011)

Avec les événements récents de l'histoire québécoise qui ont été amplement médiatisés comme la Commission Bouchard-Taylor ou la Charte des valeurs québécoises, il devient de plus en plus évident pour un observateur que la question du passé québécois est encore bien imbriquée dans les relations interculturelles par une peur constante. On sent dans le discours des Canadiens français que la ligne, qui n'a d'ailleurs pas encore été tracée précisément, ne doit pas être

dépassée sans avoir l'impression de perdre une partie de son identité; on se sent bel et bien inconfortable lorsque la ligne se rapproche (nous en verrons plus sur ces perceptions dans les chapitres subséquents de ce mémoire). Jocelyn Létourneau a clairement remarqué cette constante dans les réponses de ses répondants:

*« Ce récit est celui d'un peuple confronté à sa tragique possibilité de disparaître, peuple qui a surmonté les épreuves, vaincu le découragement et la résignation, mais qui reste toujours hésitant par rapport à son devenir, que ce soit par suite de son aliénation historique, de sa mollesse, de ses divisions internes ou de son ambivalence consommée. »* (Létourneau, Gani et Lévesque 2013, 327)

Le fait d'être une minorité culturelle et francophone dans le Canada et en Amérique du Nord a donc vraisemblablement entretenu, au fil des années, des raisons de ne pas laisser tomber la bataille des premiers Canadiens pour conserver l'identité québécoise francophone. Puis, avec l'arrivée des musulmans, il semble que la question ait atteint un autre niveau de peur. Ce que les Canadiens français semblent vivre comme un instinct inexplicable d'avoir besoin de se défendre pourrait être dû, en partie, à leur histoire. Par exemple, l'arrivée en plus grand nombre de musulmans au Québec a semblé réveiller une vieille discussion sur la religion au sens large, mais aussi sur la laïcité et sur la religion catholique. On s'est mis à questionner la place du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec, le port du voile, les accommodements religieux au travail. Le Québec était, déjà, intrinsèquement laïque, peu catholique. La religion devait être une question personnelle, voire intime.

#### **1.4 L'histoire catholique du Québec**

Les Canadiens ont un passé catholique fort, mais les statistiques de fréquentation des églises montrent sans aucun doute que la religion au Québec fait partie du passé. Est-ce vraiment le cas ? La religion catholique au Québec est une question à apparence trompeuse, mais une chose est certaine, celle-ci garde une place bien spéciale dans la vie des Québécois. En plus d'être une partie importante de l'histoire de la province, elle a aussi touché pendant plus de 300 ans la vie quotidienne de la population. Cependant, depuis la Révolution tranquille, l'attrait qu'avait la

religion d'antan semble avoir perdu de sa brillance. Plusieurs ont apparemment tourné le dos à leur vie religieuse catholique et ont arrêté de pratiquer activement la religion. De plus, les nouvelles générations semblent suivre les traces de leurs parents. Les statistiques de fréquentation des églises paraissent corroborer ce portrait d'un Québec de plus en plus athée. Cela étant dit, mes recherches antérieures ont montré que bien qu'on refuse l'idée que le Québec est encore une nation catholique, plusieurs signes montrent que ni le catholicisme ni la religion n'ont quitté la province<sup>3</sup>. Même si vécues différemment, l'un et l'autre sont encore présentes dans la vie des Québécois d'une manière importante. Dans un contexte où l'arrivée d'immigrants de différentes religions, dont les musulmans, semble déranger autant, il est essentiel de prendre en compte l'histoire de la province avec la religion catholique, car cela a forgé comment les Québécois Canadiens français vivent avec le religieux.

En effet, durant une période de plus de 100 ans (jusqu'en 1970), l'institution de l'Église catholique et le Vatican influença une grande partie de l'expérience religieuse, de l'église à la vie personnelle des Québécois. Officieusement, le contrôle de l'Église est allé très loin et dictait aux habitants d'une paroisse quand donner naissance, si leurs enfants pouvaient aller à la patinoire, quels films écouter, etc. (Bouchard 1976, 37, Miner 1985). Puis est arrivé Vatican II qui coïncide, au Québec, avec la Révolution tranquille. Les résultats du Concile ont changé la face de la religion catholique partout dans le monde, ainsi qu'au Québec, en modifiant profondément ce que voulait dire « être pratiquant » et religieux. Ces changements sont une variable importante, car ils ont forgé en partie ce qu'est le Québec moderne. Cette période a été vécue par une bonne partie de la population encore vivante, entre autres, par la génération des *baby-boomers*. Elle est donc relativement fraîche dans l'esprit des gens et semble véritablement avoir une influence encore aujourd'hui. Certains disent avoir été traumatisés par l'Église ultramontaine pré-Vatican II comme Jean-Paul Gignac qui déclare en 1970 que: « *les hommes et les femmes de ma génération ont été traumatisés par l'Église catholique* » (Gignac 1970, 428). Ce traumatisme fait sans aucun doute partie de l'héritage transmis aux générations nouvelles de Québécois

---

<sup>3</sup> Recherche menée en collaboration avec le Groupe de Recherche Diversité Urbaine (GRDU) dans le cadre du projet de recherche sur le pluralisme religieux québécois (CRSH 2010-2014). Il est le produit d'un travail de terrain ethnographique dans l'arrondissement Chicoutimi de la Ville de Saguenay de 2011 à 2014. <http://www.grdu.umontreal.ca/fr/projets-actuels.html> portant sur le vécu catholique contemporain des Saguenéens et la présence de groupes laïques dans la foi catholique moderne.

Canadiens français par des processus sociaux et culturels. Comme Québécois, nous avons donc une relation bien particulière avec ce qui caractérise la période ultramontaine, la religion catholique et le religieux en général. Il signifie spiritualité, mais aussi abus, conservatisme, contrôle social, intégrisme, surveillance, etc.

Cette période avant la Révolution tranquille, entretenue en grande partie par le gouvernement de Duplessis, tombe dans ce qu'on appelle l'ultramontanisme ou : « *the belief that the papacy is and should be at the center of the Church* » (Arx 1998). Ce mouvement est aussi associé à un important conservatisme social et à un attachement à l'État et au pouvoir étatique (Byrne 1995). Au Québec, cette époque ultramontaine a surtout commencé à nous toucher lorsque les communautés religieuses françaises arrivées après 1840, alors malvenues en France après la Révolution de juillet 1830, migrent vers le Québec pour s'y installer en amenant avec elles le mouvement catholique conservateur (Laporte et Lefebvre 2008, 65). L'ultramontanisme québécois prendra ensuite une saveur nationaliste avec le discours des élites religieuses qui répétaient par tous les moyens possibles que le Québec est une société francophone, française et catholique. Il va sans dire que celui-ci était une réponse à l'arrivée d'une société anglaise et protestante. En 1843, Mgr Bourget, évêque de Montréal, écrivait : « *Notre religion, c'est notre première distinction nationale, en même temps qu'elle est la base de nos institutions. C'est parce que nous sommes catholiques que nous sommes une nation en ce coin d'Amérique protestante* » (Dumont 1993, 227). En effet, dès la première colonisation française de l'Amérique, l'Église au Québec est francophone. Elle est très importante dans la colonie jusqu'à la conquête britannique de 1760 où les Anglais, bien que tolérants envers le catholicisme francophone, veulent imposer le plus possible le protestantisme anglais (Voisine 1971, 24). L'ultramontanisme antiprotestant s'est alors imposé comme l'arme ultime pour garder la culture québécoise qui était présentée comme Française et catholique. L'Église a d'ailleurs réussi, surtout en s'alliant avec le pouvoir politique en place pour garder son autorité. C'est avec l'aide d'un endossement solide de l'Église du Québec que le Parti conservateur et l'Union nationale (jusqu'à la fin de l'ère Duplessis) resteront au pouvoir pendant 30 ans, pour être ensuite défaits par le libéral Jean Lesage; ce qui marquera alors le début de la Révolution tranquille.



Cette période ultramontaine caractérisée par le conservatisme religieux et social le plus intense de l'histoire du Québec aurait un double objectif: « 1) celui de favoriser l'instauration d'un pouvoir centralisé, celui de Rome, au sein de l'institution cléricale et 2) celui de bâtir une unité religieuse plus grande parmi la communauté catholique canadienne française » (Fahmy-Eid 1975, 52). Ces deux objectifs sont l'une des raisons pour laquelle le clergé s'immisce autant hors de la religion: l'Église est parfaite et divine et, pour que les autres pans de la vie soient plus parfaits, l'Église doit y être présente. Autrement dit, l'ultramontanisme au Québec a intégré dans son univers doctrinal des préceptes qui débordent bien au-delà du religieux pour atteindre la sphère politique et la sphère sociale (Fahmy-Eid 1975, 52). Les effets de l'ultramontanisme au Québec sont bien présents et ils ne doivent pas être sous-estimés. Considérant cela, la Révolution tranquille et l'arrivée de Vatican II ont créé une situation particulière au Québec où plusieurs délaissaient avec plaisir un passé étouffant avec l'Église catholique. Or, il est raisonnable de penser que ce ne fut pas le cas de tous les Québécois et qu'il est possible que la foi catholique n'en fût pas moins forte pour une partie de la population. Or ceux qui avaient gardé la foi ont trouvé une façon de vivre leur spiritualité chrétienne dans une province où le catholicisme diminuait continuellement en présence et en force et où les valeurs et les opinions changeaient dans la jeune génération. Ces conditions ont vraisemblablement permis une réappropriation de la foi au Québec, hors des églises, mais en gardant des valeurs bien catholiques.

Dans « *Soi-même comme un autre* », Ricoeur affirme que s'approprier quelque chose est aussi se déposséder d'une partie de soi puisque cela exige une certaine réceptivité de la part du sujet qu'on ne peut avoir sans se libérer de son égocentrisme (Ricoeur 1990, 322, Fitch 1998, 322). Autrement dit, Ricoeur nous fait comprendre que pour s'approprier quelque chose, il faut d'abord s'en distancier. Puis, par un processus d'interprétation inévitablement teinté de notre historique personnel et social, de notre tradition et de nos préjugés (Gadamer 1996), il devient possible de comprendre le sens original dans le contexte qui nous est propre:

*« Interpretation brings together, equalises, renders contemporary and similar. This goal is attained only insofar as interpretation actualises the meaning for the present reader. Appropriation is the concept which is suitable for the actualisation of meaning as addressed to someone<sup>4</sup>. » (Ricoeur 1981, 185)*

Ce passage de Ricoeur met en lumière une autre donnée fondamentale, surtout lorsqu'on parle de la foi: s'appropriier les préceptes de l'Église c'est actualiser leur sens, leur « meaning », c'est d'actualiser les préceptes pour qu'ils prennent un sens dans notre existence. Autrement dit, au début de tout, il y a une idée qui nous est étrangère. Puis, cette idée doit être comprise pour finalement être appropriée. C'est un peu le même processus avec un élève à qui on enseigne quelque chose de nouveau; il reçoit la nouvelle idée et la garde jusqu'au moment où il peut l'utiliser pour ensuite l'appliquer à d'autres contextes que la situation initiale. En classe, les élèves doivent passer des examens ou composer des textes et les professeurs leur demandent de prouver leur compréhension d'un sujet en évitant de citer les notes de cours ou les auteurs, en les encourageant à paraphraser (le dire en d'autres mots), à introduire l'information dans un autre contexte. Cela ne donnerait rien de citer l'auteur, car cela ne prouverait que la capacité à absorber de l'information. La compréhension de l'élève est donc calculée dans sa capacité de comprendre le sens de l'auteur et de l'expliquer en d'autres mots. Pour ce faire, il doit pouvoir s'appropriier l'information pour l'appliquer à un autre contexte que celui de l'auteur. Ici, le sens (le « meaning ») n'est donc pas recherché dans le texte ou l'idée originale, mais dans un sens reformulé qui peut-être compris à la fois par le professeur et par l'élève dans un sens commun.

La recherche sur trois ans<sup>5</sup> a aussi démontré que les valeurs catholiques sont, dans tout le portrait religieux ou laïque du Québec, l'aspect qui incarne le plus cette constance, cette réappropriation. Non seulement les Québécois n'ont pas conscience de cette constance, mais ils revendiquent une identité laïque et peu pratiquante alors que la réalité est toute autre. Par exemple, nous avons répertorié plus de 50 groupes catholiques laïques, indépendants de l'Église, dans plusieurs régions du Québec qui comptent une base active impressionnante de plus de 100 000 personnes.

---

<sup>4</sup> Malgré le fait que Ricoeur est un philosophe français, cette citation est en anglais puisqu'elle provient d'un recueil de notes de cours professé par M. Ricoeur à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain de 1971-1972. Ce recueil qui a été publié en français par les Fonds Ricoeurs est seulement disponible en partie en ligne ou dans sa version complète dans les bureaux de l'organisme à Paris. La seule édition à laquelle j'ai eu accès était l'édition traduite en anglais.

<sup>5</sup> Voir note de bas de page #2 pour des détails sur cette recherche.

Ils ne font pas la manchette des journaux et ne fréquentent pas les églises pour aller à la messe, mais ils sont forts et bien présents. Nous verrons aussi plus tard dans ce mémoire que le discours des gens, la manière dont ils expriment leurs valeurs démontrent qu'ils sont encore très catholiques<sup>6</sup>, même lorsque les gens se distancient de cette religion. Pour résumer, la religion catholique n'est peut-être pas présente au Québec si on l'analyse par la fréquentation des églises ou en regardant les statistiques de pratique. Cependant, les Québécois Canadiens français vivent encore avec les valeurs catholiques et sont encore vraisemblablement heurtés par un passé religieux qui teinte comment ils voient le religieux tout court, et ce, quelle que soit la religion (Gauvreau 2000).

---

<sup>6</sup> Pour plus d'informations sur les valeurs catholiques au Québec voir Gauvreau, M. (2000). "From rechristianisation to contestation: catholic values and Quebec society." *Church History* **69**(4): 803-833.

## **Chapitre 2 – Aspects méthodologiques**

Ce mémoire est basé sur une recherche ethnographique effectuée sur un an entre les années 2014 et 2015 à Montréal, Québec. Comme je l'ai mentionné précédemment, l'objectif principal de ma démarche ethnographique est d'explorer comment le passé colonial anglais de la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle influence les relations interculturelles au Québec aujourd'hui. Plus exactement, je cherche à clarifier l'influence de la mémoire historique des Québécois, les sentiments que fait ressortir cette mémoire et les perceptions des participants sur la manière dont ceux-ci vivent avec la diversité culturelle et les personnes issues de l'immigration. Cette entreprise m'a aussi permis de me pencher sur la relation entre la mémoire nationale (ou collective) et l'identité chez les Québécois et de dessiner une esquisse d'une démarche qui permettrait dans un contexte d'interactions interculturelles, d'explorer le potentiel de se référer à la mémoire d'un événement de même nature, mais vécu différemment (comme la colonisation de l'Angleterre sur une terre francophone). La volonté de sonder cette question est née dans le contexte social de préoccupation envers les immigrants et les nouveaux arrivants grandement médiatisé depuis 2006-2007, notamment avec le débat sur les accommodements religieux et culturels de la Commission Bouchard-Taylor. Or, avant de me lancer dans la description de la méthodologie et de la démarche de recherche empirique utilisée, je me dois de passer un peu de temps sur la méthode suivie pour la recension des écrits.

### **2.1 Recension des écrits**

Comme la question de recherche est en partie basée sur l'histoire du Québec, une recension des écrits était fondamentale pour apporter des approfondissements sur quelques événements passés ayant une importance élevée. Cette recherche s'est faite en deux parties. La première étape impliquait une mise à jour sur l'histoire du Québec au sens large. Pour ce faire, j'ai lu plusieurs livres d'histoire, autant de niveau secondaire qu'universitaire.

Considérant la grande quantité de données, j'ai dû faire un tri, car il était évident que je ne pourrais pas traiter de tous les événements historiques impliqués. Les raisons du choix de traiter d'un événement historique plutôt qu'un autre ont été expliquées plus en profondeur dans le

chapitre de contexte historique (chapitre 1) de ce mémoire. La recherche générale sur toute l'histoire du Québec a permis de pointer les événements potentiellement plus importants en gardant toujours une vision d'ensemble de l'histoire en arrière-plan.

Avant de faire un choix définitif sur les événements qui seraient traités dans la partie historique de ce mémoire, j'ai effectué une recherche systématique sur tous les grands événements de l'histoire du Québec entre 1700 jusqu'à aujourd'hui reconnus par les historiens comme étant charnières. Considérant que chaque historien a sa vision de ce qui est important, la première étape a été de faire une recension des événements par la table des matières des livres d'histoire du Québec consultés dans ma recherche historique puisque ceux-ci sont en très grande majorité indexés par événements ou période. Cette méthode m'a donné une liste assez complète des événements à considérer. C'est à partir de cette liste que j'ai mené ma recherche systématique. Il est important de noter que j'ai passé plus de temps sur la période contemporaine, sur les événements importants dans l'histoire du nationalisme québécois, la Révolution tranquille ainsi que la période de colonisation anglaise. J'ai privilégié les livres et les documentaires audiovisuels et j'ai fait une partie de la recherche dans des journaux ou dans les sources de nouvelles dans l'internet incluant autant les événements récents que passés. De plus, j'ai enrichi mes recherches documentaires historiques d'une recension des écrits sur les courants épistémologiques et méthodologiques pour expliquer comment les historiens écrivaient l'histoire et comment ceux-ci faisaient leurs recherches documentaires.

Cette première étape d'analyse a été suivie d'un codage par thème à travers tout le matériel historique étudié permettant la mise sur pied d'un système de référence croisé entre les thèmes et les événements historiques de l'histoire du Québec. Par exemple, j'ai fait une recension des écrits croisés avec le sujet du nationalisme, des mentions du colonialisme, de la religion catholique, etc. J'ai complété cette recension des écrits avec une recherche plus en profondeur sur la Révolution tranquille. Pour celle-ci, je me suis concentrée sur des documentaires vidéos pour connaître une partie du vécu des gens de l'époque sous forme de témoignage, et ce, même si les témoignages n'étaient pas ma priorité. Ma première source documentaire traitait en grande majorité des enjeux sociologiques, politiques et historiques consultés dans de vieux journaux de

l'époque pour obtenir des parties de discours et des dates précises afin de compléter mes références.

J'ai aussi mené une deuxième recension des écrits sur les modèles théoriques pendant mon cheminement de maîtrise. Le cadre théorique que j'ai choisi pour comprendre ce sujet est le fruit de cinq ou six ans de recherche constante. Mon appartenance au Laboratoire de recherche en relations interculturelles de l'Université de Montréal a aussi nourri cette recension des écrits. Pour les besoins de cette recherche, j'ai revu mes sources documentaires plus anciennes pour y joindre les nouvelles. De plus, j'ai revu les résumés que j'avais faits sur des ouvrages importants comme *Vérité et Méthode* sur lesquelles je travaille depuis six ans. Le temps passé sur cette recension des écrits fut bref, mais efficace.

## **2.2 Choix des participants**

Ma démarche de recherche empirique repose sur douze entrevues individuelles dont six avec des Québécois francophones de descendance Canadienne française qui ont vécu la majorité de leur vie au Québec et six immigrants. Ces six immigrants sont nés à l'étranger et ont immigré au Canada au cours de leur vie. Le nombre de participants de chaque groupe est égal l'un à l'autre pour assurer que les données soient comparables sur la même échelle. Tous les participants habitent à Montréal sauf un qui habite à Lévis, dans la banlieue de Québec. Ils sont tous assez bien répartis sur le territoire bien que ce n'était pas dans mes critères d'être né ou de vivre dans un quartier particulier de la ville. J'ai privilégié d'avoir la plus grande représentativité possible dans la population des participants aux entrevues ethnographiques. Ces personnes ont été recrutées par la méthode de boule de neige et par la méthode d'opportunité.

Le choix d'interviewer douze personnes est venu du désir d'avoir un chiffre pair qui peut être divisé en deux avec un résultat entier. Les interviews se sont faites en deux vagues. Dans la première, j'ai effectué huit entretiens avec des Canadiens français et des immigrants. Cependant, je n'ai pas rencontré de saturation, celle-ci étant trop hétérogène et manquant de représentativité pour en faire un échantillon convaincant assez fort pour justifier une analyse saturée. Cette hétérogénéité se dessinait dans plusieurs aspects: le premier étant l'origine des participants. En

effet, de ces huit participants six étaient Canadiens français et deux étaient des immigrants, ce qui n'est pas une proportion optimale. De plus, il y avait plus de femmes que d'hommes. J'ai donc décidé de lancer un deuxième appel, celui-là plus large, en faisant parvenir un courriel à tous mes contacts électroniques (environ 350 personnes). De cette deuxième vague quatre participants ont été des références de deuxième degré, car un de mes contacts leur a transmis l'invitation à laquelle ils ont répondu réduisant de ce fait le biais de recrutement. La première vague d'entrevues s'est faite sur un mois et la deuxième vague a duré deux semaines. Rien n'a changé entre la première et la deuxième vague dans les questions ou dans la fiche sociodémographique. De ces douze intéressés, je n'ai pas eu à refuser qui que ce soit puisque le courriel de départ mentionnait bien les critères de sélection et que les intéressés les ont tous remplis.

### ***2.2.1 Critères d'inclusion et d'exclusion***

Les douze participants ont été choisis en fonction de critères communs. Certains de ces critères sont communs uniquement aux immigrants et certains seulement aux Québécois Canadiens français. Cependant, tous les participants devaient rencontrer un certain nombre de critères, immigrant ou Canadien français, pour pouvoir faire partie de la recherche.

Pour commencer, voyons les critères qui devaient être remplis autant pour les immigrants que pour les Canadiens français. Premièrement, tous les participants devaient parler français assez bien pour avoir une conversation soutenue dans cette langue. Il n'est pas question ici de langue maternelle, mais bien d'être capable d'utiliser le français comme langue d'usage. Pour les Québécois non immigrants, je voulais m'adresser à la majorité francophone parce que c'est elle qui a subi les effets de la colonisation anglaise. Dans le cas des immigrants, mon but premier était de trouver des personnes ayant été colonisées par des Britanniques et venant d'un pays francophone, et ce, pour créer une similitude dans l'expérience coloniale entre les Canadiens français et les immigrants. Malheureusement, à la suite de contraintes de temps et d'un manque de candidatures, j'ai ajusté mon échantillon et rejeté le critère d'exclusion de la provenance des immigrants. Cependant, j'ai gardé le critère pour des raisons pratiques et des raisons de continuité. Deuxièmement, tous les participants, immigrants ou Canadiens français devaient

appartenir à la même génération, soit avoir entre 35 et 60 ans. Cette tranche d'âge a été choisie parce qu'il semble que, dans une majorité des cas, elle s'accompagne d'une certaine réflexion sur l'histoire, la mémoire, le soi et la société, analyses qui sont plus rarement faites à un jeune âge. De plus, cette tranche d'âge correspondait avec une certaine partie de l'histoire que je voulais cerner en Afrique et au Québec. En effet, au Québec, les 40 à 50 ans n'ont pas vécu la Révolution tranquille, mais ils ont tous vécu l'« après ». Les 50 à 60 ans en ont vécu une partie, mais ils étaient trop jeunes pour s'en souvenir. C'est de cette mémoire que je voulais traiter. Pour les Africains, la plupart des 40 à 50 ans n'ont pas vécu la période coloniale comme les Canadiens français et n'ont qu'un souvenir de la mémoire collective et familiale de cette période, car eux aussi n'ont vécu que l'« après ». Cela a permis, pour les Africains que j'ai pu avoir comme participants, d'être d'une génération postcoloniale semblable. Cependant, comme la langue, ce critère n'a pas gardé la même importance qu'au départ. En effet, je voulais restreindre la participation immigrante à des participants venant d'un pays ayant vécu une colonisation britannique avec un passé catholique où la langue française était une des langues officielles du pays comme le Cameroun ou le Congo. Encore une fois, ce critère est quand même resté pour assurer une continuité. Finalement, pour des raisons de représentativité, le nombre de participants devait être distribué à peu près également entre hommes et femmes et devait avoir un niveau d'instruction différent. La répartition sous ces critères peut être visualisée dans l'annexe 2 où j'ai fourni un tableau des participants.

Les critères qui sont propres à chacun des groupes n'ont pas changé pendant la recherche. En commençant par leur origine, les Canadiens français devaient être nés et avoir grandi au Québec en plus d'être d'origine canadienne française au sens où ils sont issus d'une généalogie familiale ayant résidé au Québec depuis plus de dix générations. Pour les immigrants, tous devaient être de première génération, c'est-à-dire n'étant pas nés au Québec et dont les parents n'ont pas une généalogie canadienne. De plus, ils devaient être arrivés au Québec depuis plus de 15 ans. Comme je l'ai mentionné plus tôt, j'avais l'intention de restreindre les participants immigrants à ceux qui étaient d'origine d'Afrique subsaharienne francophone provenant d'un pays avec une expérience coloniale britannique dans laquelle la religion catholique avait joué un rôle non négligeable, comme le Congo ou le Cameroun. En posant cette restriction, j'étais à peu près certaine que cette personne viendrait d'un pays avec un mouvement postcolonial qui avait été



suivi par un mouvement nationaliste avec une composante catholique et francophone; ce qui dessine une ressemblance avec l'expérience coloniale du Québec. Comme je l'ai mentionné plus haut, ces critères ont changé par manque de participants. Dans l'annexe 1 montrant le tableau des participants, on peut voir que j'ai réussi à m'entretenir avec une Congolaise et une Camerounaise. Les immigrants d'origine autre ont été choisis sur la même base que mon idée de départ. Leur pays d'origine devait avoir des ressemblances les plus marquantes avec l'expérience postcoloniale québécoise, avec un enjeu de langue (préférentiellement le français) minoritaire, incluant un mouvement nationaliste doublé d'une composante catholique. Un participant vient de la Pologne. Son pays a une expérience très similaire au Québec au niveau du nationalisme et au niveau de la religion catholique. Il a connu ce changement soudain entre une religion d'État et majoritaire untramontaine et une société laïque. Le Brésil a aussi un mouvement indépendantiste, une relation particulière avec la religion catholique et un territoire ayant une expérience postcoloniale. Le cas spécial est celui du participant italien qui ne vient ni d'un pays avec un mouvement nationaliste postcolonial et n'a rien à voir avec la langue française quoiqu'il soit catholique. Cette entrevue s'est faite sans l'avoir prévu. Monsieur Oliveri est arrivé au Québec il y a plus de 25 ans et voulait participer. J'ai choisi de l'inclure seulement par la pertinence de ses opinions sur la question qui comblait quelques trous dans mon analyse.

Le recrutement des participants s'est fait de bouche à oreille à travers une annonce par courriel à mes contacts (proches et éloignés). Les gens qui se sont manifestés comme participants potentiels l'ont fait volontairement, ce qui m'a assuré d'avoir une coopération optimale. Pour tout le processus, le mode d'accès aux participants était indirect, c'est-à-dire par l'entremise de quelqu'un d'autre. Cette manière de recrutement a un biais de neutralité puisque la demande d'interview est superposée à une demande d'un ami ou d'une connaissance qui encourage la personne à dire oui. Nous ne traiterons pas de ce problème en détail ici puisqu'une section complète de ce chapitre sera consacrée aux biais et aux limitations.

### **2.3 Entrevues**

J'ai adopté un modèle d'entrevues semi-dirigées avec une grille de questions qui portent sur une liste de thèmes. Ces entrevues avaient comme but d'explorer les représentations et les pratiques

des participants. À travers les questions, je cherchais à faire ressortir deux types de discours : un discours modal et un discours référentiel. Le discours modal a été sondé pour recueillir dans une perspective intersubjective les représentations, les conceptions, les opinions et le raisonnement des participants face aux enjeux thématiques tant chez les immigrants que les Canadiens français. La quête du discours référentiel, elle, visait à faire ressortir le discours envers les politiques publiques ou les initiatives publiques qui visent l'immigration. Celui-ci a été récolté pour les deux types de participants, mais la population immigrante de l'étude était aussi questionnée par rapport à leur apprentissage des systèmes canadiens et de ce qu'ils invoquent pour eux, ce qui entre aussi dans le discours référentiel. Les entrevues n'étaient pas rémunérées.

Le processus d'entrevues s'est passé en deux parties; l'une exploratoire, l'autre officielle. Parce que le sujet était très large, il m'était difficile de cerner une question et les objectifs de recherche sans faire une recherche exploratoire qui s'est composée de trois entrevues. Le but de celles-ci était de compléter les pistes que j'avais au départ et de savoir s'il manquait une partie à laquelle je n'avais pas pensé spontanément, mais qui serait essentielle à la recherche. Ces trois entrevues n'ont pas été enregistrées ni transcrites et se sont déroulées avant que la question de recherche ne soit complètement figée. Cette démarche m'a permis de retravailler mes objectifs secondaires, de situer la place de la mémoire dans l'histoire et de tester la réponse à certains événements historiques qui, étant assez politiques de nature, auraient pu choquer et devaient être traités avec un certain tact. Finalement, cette partie exploratoire m'a permis d'expérimenter un système de sécurité pour sortir de situation potentiellement traumatisante pour le participant. En effet, mes expériences de recherche passées sur des sujets connexes m'ont appris que de parler de politique, de religion ou d'immigration peut, pour certaines personnes, être un déclencheur de fortes émotions et qu'il faut, comme chercheur, être capable de gérer la crise. Pour apaiser et diriger l'attention du participant à une chose plutôt qu'à une personne j'avais prévu une série d'objets tiers, notamment des vidéos et des images qui avaient une fonction double. Cette méthode servait si un participant n'avait aucune réaction au sujet. Cet objet tiers pouvait aider à commencer une conversation, un peu comme l'album photo que les anthropologues utilisent encore aujourd'hui pour faire office d'étincelle. Cette méthode faisait diverger l'attention d'un participant sur une personne ou un groupe à l'objet qu'on lui présente. La phase exploratoire a donc aidé à choisir ces objets s'il devenait nécessaire de les utiliser puisqu'il est impératif qu'ils fonctionnent

comme il se doit et qu'ils n'évoquent pas des choses qu'on ne veut pas invoquer. En fin de compte, je n'ai pas eu à les utiliser, bien qu'ils étaient un bon plan de secours. Il serait d'ailleurs très intéressant de faire une recherche basée sur cette méthode.

Une fois la partie exploratoire terminée, j'ai entamé les entrevues principales après avoir fixé les objectifs et la question de recherche. Pour chacune de ces entrevues, j'ai monté une fiche sociodémographique assez extensive qu'on peut trouver en annexe 3. Cette annexe est en fait le tableau que j'ai monté pour compiler les réponses et me servir d'aide-mémoire pendant les entrevues. Je ne remplissais pas cette grille sous forme de questions fermées et j'acceptais de m'éloigner un peu de la question si cela s'avérait nécessaire. Avec cette fiche sociodémographique, il m'a été possible de faire des liens post-entrevue sans avoir à recontacter la personne pour demander plus d'informations. Après avoir complété la fiche sociodémographique qui amenait presque toujours dans la conversation des histoires de vies, j'ai posé les questions officielles d'entrevues thématiques. Par ces questions, je cherchais à en savoir plus sur leur histoire personnelle, leurs idées politiques larges, leurs opinions sur le nationalisme (québécois et celui de leur pays natal pour les immigrants), leur vision de l'immigration au Québec, leurs connaissances de l'histoire du Québec, la manière dont ils se souviennent de certains événements historiques et leur sentiment par rapport à eux, etc. Nous verrons le détail de ces questions dans la prochaine partie de ce chapitre.

La durée de ces rencontres était entre une heure et une heure trente et a été conduite dans différents lieux, en face à face. Certaines ont été faites au domicile de la personne, certaines dans un café et les autres ont été réalisées par une vidéoconférence avec le logiciel d'appel *Skype*. Dans le cas des entrevues faites par *Skype*, le processus était le même qu'en personne excepté que le certificat d'éthique a été signé en ligne quelques jours avant l'entrevue par les participants. J'ai utilisé le logiciel *Adobe EchoSign*. Le processus de signature de document passe par courriel en envoyant un lien sur lequel le participant clique. Ce lien amène le participant sur une page unique où il signe le document. Je reçois ensuite les questions et commentaires par courriel, s'il y en avait, le certificat signé et le fichier PDF avec la signature. Dans tous les cas, le processus s'est très bien passé et la technologie n'a pas été un problème. Lors des entrevues en personne, le contact a toujours commencé par un court échange courriel

suivi d'une conversation téléphonique pour fixer un rendez-vous à un endroit qui était au choix du participant à moins qu'il mentionne que l'endroit importait peu. Pour les entrevues par *Skype*, j'ai suivi le même processus, c'est-à-dire un court échange courriel, une conversation téléphonique suivie de l'entrevue par *Skype* à la date et l'heure prévue. J'ai choisi d'utiliser ce logiciel pour être capable de joindre plus de personnes. Par exemple, certaines personnes souhaitaient participer, mais ne pouvaient pas se déplacer parce qu'elles résidaient loin du centre-ville ou parce que certaines étaient trop occupées. *Skype* a permis, par exemple, de faire l'entrevue même si le participant était à l'aéroport attendant un vol de correspondance. Comme pour une entrevue en personne, les entrevues par *Skype* ont toutes été enregistrées à l'aide d'une enregistreuse numérique et toutes les entrevues ont été transcrites au verbatim à partir du fichier MP3 (audio) de l'entrevue.

### **2.3.1 Questions d'entrevues**

Ma grille de questions pour les entrevues individuelles était séparée de la même façon que la partie de l'analyse des entrevues dans ce mémoire, c'est-à-dire par thèmes. Les questions n'étaient pas précises, plutôt larges, dans le but de déclencher une discussion qui pourrait me permettre d'approfondir sur ce qui ressortirait de la première réponse avec chaque candidat et de manière différente pour chacun d'eux. De plus, je ne savais pas d'avance quel genre de réponses les gens allaient donner aux questions larges et je voulais encourager cette démarche inductive pour être certaine de recueillir les parties importantes auxquelles je n'aurais pas pensé si j'avais fait des questions plus fermées ou spécifiques. Considérant que ces thèmes sont assez complexes puisqu'ils comportent plusieurs facettes comme la politique, la mémoire et l'expérience, j'ai jugé qu'une question plus fermée n'aurait probablement pas fourni une réponse adéquate. Cette stratégie a bien fonctionné en général et n'a pas trop fait fluctuer le temps d'entrevue avec les participants, ce qui est un point négatif des questions ouvertes. Les participants n'ont pas semblé intimidés par les questions. Lorsque je voyais qu'ils hésitaient trop ou qu'ils ne comprenaient pas, je reformulais la question et le blocage était vite passé. Comme les questions portaient sur leurs opinions ou expériences, il était facile de les faire parler sur un sujet. Même les immigrants n'ont pas eu de difficulté à élaborer des réponses complexes sur les questions larges, ce qui aurait aussi pu être un obstacle.

## 2.4 Méthodologie de l'analyse

L'analyse dans ce mémoire est basée sur la combinaison des données empiriques recueillies dans les entrevues individuelles et de la recension d'écrits tant théoriques qu'historiques. Après avoir recueillis les transcriptions d'entrevues et les fiches sociodémographiques de tous les participants, certaines réponses ou certains thèmes sont ressortis comme ayant provoqué des réactions plus ou moins intenses ce qui a servi à l'analyse thématique dont je traiterai sous peu. De plus, les réponses aux questions d'opinion sur une liste de sujets ont créé une série de perceptions des participants que j'ai regroupées aussi sous ces thèmes pour analyse. Je me suis donc retrouvée avec un tableau de perception par thèmes.

En analysant les perceptions des participants dans chacun des thèmes, il pouvait se dessiner des opinions partagées par une majorité et celles appartenant à une minorité. À partir de ce moment, mon étude s'apparente à une analyse de discours, même si elle ne rejoint pas tous les critères nécessaires pour pouvoir qualifier l'analyse comme telle. Je n'ai pas fait de dépouillement systématique des transcriptions ni entré les données dans un logiciel d'analyse sémantique comme Sémato par exemple. Par contre, cette démarche entre bel et bien dans une définition plus large de l'analyse de discours où elle est définie comme : « *examines patterns of language across texts and consider the relationship between language and the social and cultural contexts in which it is used* » (Paltridge 2012, 2). Ma démarche est donc construite sur une analyse thématique.

Les thèmes dans cette analyse thématique ont été travaillés soit à partir des entrevues exploratoires menées avant le début des entrevues officielles ou avec la recension des écrits historiques. Ils sont aussi nés inductivement à partir des conversations avec les participants. Par exemple, le thème du nationalisme était dans les questions posées, mais les relations hommes femmes ont fait surface lors des entrevues officielles. L'étude des thèmes est reprise telle quelle dans la partie d'analyse de ce mémoire (chapitre 4) qui comprend aussi une analyse sociopolitique ainsi que de discours. Ce processus est aussi inductif que déductif. Inductif, car il a permis à des situations imprévues de faire surface et déductif au sens où le cadre théorique a servi pour l'analyse des données. Voyons plus en détail la démarche de cette analyse.

### **2.4.1 Démarche**

La première étape de ma démarche d'analyse a été de faire une première lecture superficielle de toutes les entrevues pour récolter les opinions principales de chacun des participants et faire ressortir les thèmes de chacune des entrevues. En parallèle, je remplissais la fiche signalétique avec les données sociodémographiques récoltées en plus d'écrire un résumé pour chacune des réponses aux questions ouvertes. Cette étape m'a permis d'avoir une idée générale des données et de former une démarche d'analyse temporaire. À ce stade, aucun codage n'avait été fait. La deuxième lecture est allée beaucoup plus en profondeur et j'ai commencé à coder le discours des participants pour une analyse thématique. Celle-ci est basée sur une analyse de discours des participants sur une liste de thèmes transversaux. Ce travail de codage est, en grande partie, le travail qui a permis l'analyse du contenu. J'ai ignoré la cohérence de l'entretien seul pour rechercher une cohérence thématique à travers toute la population de participants. Je n'ai donc pas, à ce point-ci, fait de différence entre la population immigrante et la population de Canadiens français.

J'ai donc relevé tous les thèmes importants et les thèmes secondaires de chaque entrevue et noté s'ils étaient récurrents ou non ainsi que le vocabulaire utilisé, le ton de voix du participant, les pauses, la fluidité de la conversation, les facteurs extérieurs (les bruits, les interruptions, etc.). À cette étape, j'ai prêté une attention particulière au vocabulaire utilisé puisque j'ai remarqué dès la première lecture des entrevues que les participants utilisaient, sans trop s'en rendre compte, beaucoup de vocabulaire d'origine chrétienne et coloniale. J'ai monté une sorte de codage systématique pour récupérer l'information avec plus de facilité lors de l'écriture qui m'a aussi servi d'instrument d'analyse. Entre autres, il m'a permis d'identifier quantitativement et qualitativement une liste de thèmes principaux et secondaires transversaux à toutes les entrevues. La liste de thèmes principaux m'a aidée à créer la partie d'analyse micro du chapitre d'analyse des entrevues. En effet, on peut y voir la liste des thèmes principaux analysés un à un, transversalement, en suivant les citations des participants sur chacun d'eux. J'ai choisi de faire ce type d'analyse thématique avant l'analyse par entrevue pour constituer un cadre stable d'analyse de tous les entretiens. Suivant ce processus, j'ai fait une étude par entrevue qui avait pour but de documenter la singularité, le processus, l'individualité de chaque participant par une analyse verticale en prenant en compte les données sociodémographiques, le contexte personnel, le

discours entier, etc. Bref, réintroduire l'individualité et le contexte pour compléter l'analyse thématique transversale. Cette analyse par entrevue m'a permis d'avoir une lecture profonde et une compréhension pleine de chacun des participants individuellement. C'est l'influence des écrits de Gadamer et de l'herméneutique philosophique qui a inspiré cette analyse. Cette influence méthodologique sera expliquée en profondeur au cours des chapitres subséquents.

Finalement, j'ai regroupé tout le corpus d'entrevue et combiné l'analyse par thème et l'analyse par entrevue pour former une idée d'ensemble directement en rapport avec ma question de recherche initiale. Cette analyse se trouve dans la partie macro du chapitre d'analyse. Elle contient aussi le contexte sociétal plus large dans lequel les participants se trouvent, c'est-à-dire l'univers québécois. Cette analyse globale est une combinaison de tous les travaux précédents où j'ai isolé les relations entre les variables. J'ai regroupé les dimensions, les indicateurs, les attributs et j'ai fait des liens. L'analyse macro du chapitre d'analyse des entrevues met en évidence l'indépendance, la corrélation et les liens logiques entre les entrevues individuelles et le problème plus large de l'histoire et des relations interculturelles au Québec.

Il est à noter que bien que l'analyse de cette recherche est majoritairement de nature qualitative, je me suis aussi servi, en partie, de méthodes simples d'analyse quantitative pour identifier des tendances. Dans le codage des données qualitatives d'entrevues dans l'analyse thématique j'ai relevé combien de personnes avait une opinion X sur le thème Y et calculé la portion de l'échantillon total qui avait l'opinion X. Cette analyse est venue en renfort à l'analyse qualitative sans toutefois sortir hors contexte ces chiffres et en prenant soin de retenir la complexité des opinions. On retrouve ces données quantitatives dans le chapitre d'analyse puisqu'il facilite la visualisation des données.

## **2.5 Le choix du « je »**

Tout au long de ce mémoire, j'utilise le pronom « je » au lieu de pronom personnel « nous » ou « on ». Je crois nécessaire d'expliquer mon choix, car le « je » est souvent associé au mouvement postmoderne et à la prescription méthodologique de faire apparaître la subjectivité complète de l'anthropologue dans ses écrits empiriques. Or, ce n'est pas la raison qui motive mon choix. Pour

moi le « je » est non seulement plus naturel et la présence de l'anthropologue dans les écrits empiriques est une évidence. Mais je ne crois pas qu'exposer la subjectivité de l'auteur et son expérience pour entrer dans le monde de l'anthropologue soit nécessaire à une démarche méthodologique. Pour moi, la présence de l'auteur dans le texte, comme dit De Sardan, ne doit pas être confondu avec l'entreprise concrète de la recherche et comme lui : « *on refusera donc de se faire enfermer, en tout cas pour des raisons de méthodes, dans cette dichotomie entre ce que Geertz appelle respectivement « author-evacuated text » et « author-saturated texts »* » (Olivier de Sardan 2000, 442).

L'utilisation du « je » dans ce mémoire est plus centrée sur une démarche de compréhension d'un sujet où l'observateur (l'anthropologue) est un instrument de la compréhension, l'objet de la compréhension et l'instrument de la compréhension et ne doivent pas être confondus. Ma subjectivité n'est pas répandue partout dans le texte de ce mémoire et bien que je sois l'anthropologue qui l'ait écrit, je me dois de faire la distinction entre la recherche et ma présence sur le terrain. Trouver cet équilibre et faire le choix du « je » prudemment, a fait remonter de vieux enjeux de l'anthropologie qui concernent notamment l'autorité de l'anthropologue, sa présence sur le terrain et sa subjectivité. J'ai cependant choisi de ne pas traiter, dans cette démarche, la subjectivité de l'anthropologue. Je compte sur l'introduction de ce mémoire pour clarifier les détails de ce choix et pour exposer les entrailles épistémologiques et théoriques d'inclure avec parcimonie l'auteur dans les écrits méthodologiques.

## **2.6 Biais et limitations**

Le premier et principal biais de cette recherche est celui de la représentativité de l'échantillon. En effet, les résultats de cette recherche ne peuvent pas être généralisés. Cet échantillon est trop maigre pour représenter la population de la province de Québec. La référence au Québec dans le titre de ce mémoire est restée puisqu'elle prend racine dans la province, pas à un seul endroit, et non par prétention d'utiliser les résultats de celle-ci comme assise pour dessiner un portrait de la province. Un manque de temps et de moyens ont rendu difficile de mener plus d'entrevues que les douze présentées dans ce mémoire. La nature ambitieuse du projet de départ y est pour quelque chose. En effet, dans des conditions de recherche plus permissive avec plus de temps et



de moyens, il serait intéressant de conduire des entrevues de groupes et un grand nombre d'entrevues individuelles pour vraiment cerner les opinions et les comportements de la population du Québec. Le but ici était moins d'élaborer un portrait saturé et représentatif de la population du Québec, mais plus d'explorer cette large question qui est : le rapport entre le passé colonial et les relations interculturelles encore largement sous-documentées et élaboration d'une méthodologie intersubjective expérimentale qui permettrait de sonder une large population. La méthodologie utilisée ici pourrait alors servir de base avec laquelle on pourrait combiner la tenue d'entrevues individuelles et de groupes, ce qui pourrait éventuellement percevoir les interactions recherchées à grande échelle.

Dans ce biais de représentativité, quelques points sont à expliciter plus profondément. Pour commencer, il faut dire que la zone géographique couverte par le travail empirique est la grande région de Montréal et celui de la grande ville de Québec. Il est à noter que seulement un participant vivait à Québec alors que les autres habitaient à Montréal. Ceci implique un biais montréalais. Cependant, certains participants avaient grandi et passé de grandes parties de leur vie dans d'autres régions du Québec. Ils sont déménagés à Montréal plus tard, ce qui m'a permis de diffuser quelque peu ce biais montréalais, sans pour autant l'éliminer. Il faut aussi mentionner que la population immigrante n'est pas non plus représentative de la population générale immigrante au Québec, ni au niveau des pays origines ni au niveau des langues maternelles, des religions ou de quoi que ce soit d'autres du portrait sociodémographique des immigrants habitant au Québec aujourd'hui. Comme je l'ai mentionné plus tôt, la représentativité a été recherchée au niveau du ratio homme femme, de l'éducation et avec une diversité satisfaisante de pays d'origine, mais ne va pas au-delà de cela. Ensuite, ce mémoire tend à vouloir généraliser les résultats à partir d'un échantillon plus francophone et canadien français par rapport à la population du Québec qui est aussi immigrante allophone, canado-anglophone, etc. Encore une fois, c'est par des limitations au niveau du temps et des moyens qui ont orienté la recherche dans cette direction.

Il faut que je mentionne qu'un des plus grands biais de représentativité de cette recherche est que ce mémoire n'inclut pas de données empiriques ou théoriques sur les Premières Nations, et ce, malgré le fait qu'ils jouent un rôle potentiellement important dans le portrait de l'immigration,

des relations interculturelles et des périodes coloniales au Québec. Ce choix (et non cet oubli) est ancré dans la complexité de la question autochtone. Le plan préliminaire et quelques versions subséquentes comprenaient d'ailleurs ce troisième volet des relations interculturelles au Québec en intégrant pleinement les Premières Nations dans les résultats. Cependant, il m'a été suggéré de ne pas aller plus loin dans cette démarche, car l'approche avec les Premières Nations demande une expertise que je n'avais pas. Selon les spécialistes de la question autochtone, il aurait fallu mettre en place un système adapté et spécial ayant pour but de gérer des situations potentiellement difficiles pouvant ressortir en évoquant certains sujets que j'avais l'intention de toucher, par exemple, des colères envers les Québécois ou encore envers les immigrants, le nationalisme, le gouvernement, etc. Comme je l'ai dit plus tôt, j'ai utilisé un système semblable avec les Canadiens français qui avait pour but de désamorcer des situations difficiles référant, par exemple, à l'Église catholique, à la fibre nationaliste des gens, etc. Or, mes compétences n'étaient assez grandes pour élaborer un plan adapté aux participants des Premières Nations. J'aurais dû passer plusieurs heures à rechercher et à développer ce système de maîtrise et d'apaisement d'éventuelles situations problématiques. De plus, inclure les Premières Nations à ma recherche aurait demandé l'ajout d'au moins 6 personnes des Premières Nations en plus des 6 immigrants et des 6 canadiens français, ce qui était difficile à faire considérant le temps limité. De plus, le recrutement de participants chez les autochtones aurait dû se faire avec l'aide de certains organismes de Montréal qui considéraient cette éventualité difficile à réaliser. J'ai donc décidé de ne pas m'aventurer dans l'étude empirique des Premières Nations dans le cadre de ce mémoire. Cependant, je pense qu'il serait indispensable de les inclure le plus possible dans des recherches futures sur le passé colonial et les relations interculturelles au Québec aujourd'hui.

Le deuxième grand biais de cette recherche de maîtrise se situe dans la démarche de recrutement. En effet, je n'ai pas mené une recherche systématique et aléatoire pour trouver les participants aux entrevues. Comme je l'ai mentionné plus tôt, ce processus s'est plutôt passé sous base volontaire dans mon réseau personnel, c'est-à-dire que les participants sont au plus loin l'ami d'un ami ou d'une connaissance. Ce biais doit être pris en compte dans l'analyse et pourrait se refléter dans l'échantillonnage sans pouvoir clairement contrôler son effet. Le temps et les ressources limités sont la source de ce problème. La méthodologie et les restrictions pour

améliorer la représentativité ont eu un contre-effet, mais le biais doit quand même être pris en compte dans la lecture des résultats et de l'analyse.

Enfin, il faut parler du biais médiatique. En effet, la démarche de recherche de ce mémoire n'a pas permis d'isoler l'influence des médias dans les opinions des participants ce qui pourrait avoir joué un rôle encore indéfini sur la manière dont les relations interculturelles sont vécues au Québec aujourd'hui. D'autres études, comme celle de Frozzini, permettent d'éclaircir une partie de la question médiatique dans la Commission Bouchard-Taylor, une des plates-formes les plus importantes de débats sur la question des relations interculturelles dans les dernières années (Frozzini 2011).

## Chapitre 3 - Composantes théoriques des interactions interculturelles au Québec

Empiriquement, la population du Québec est composée des gens d'origine ethnoculturelle différente qui se côtoient dans un même espace géographique; c'est ce qu'on appelle une réalité sociologique de pluralité, qui est le propre d'un grand nombre de sociétés contemporaines. Au Canada, cette réalité de pluralité a changé de manière importante à travers les époques. Par exemple, les immigrants qui entrent au pays sont d'origines différentes, de religion différente et de conditions socio-économiques différentes à travers chacune des périodes. Or, il semble que le Québec d'aujourd'hui soit aux prises avec un inconfort face à cette réalité empirique qui est qualifié par plusieurs de « malaise identitaire » (Bouchard et Taylor 2008b, Shields 2007, Gagné 2000). Celui-ci ne semble pas venir de la pluralité en tant que telle, mais bien des changements démographiques visibles pour chaque période de l'histoire que j'ai brièvement présentés statistiquement en annexe 4. Or, ces appréhensions ont soulevé une série de débats dans les médias de masse, dans les cercles universitaires et communautaires prenant un caractère politique et public (Commission Bouchard-Taylor, débat sur la laïcité et la sécularisation, sur les cours d'Éthique et culture religieuse, sur le multiculturalisme par rapport à l'interculturalisme, etc.). Au cœur de ces débats, il y a la crainte que les immigrants envahissent le Québec en refusant d'adopter pleinement la culture québécoise et sa langue. Certains intellectuels, comme Gérard Bouchard, ont alors tenté de panser le malaise en élaborant un cadre de gestion de la diversité où les valeurs considérées comme fondatrices de l'identité québécoise seraient considérées en préséance *ad hoc* lors de demandes d'accommodements culturels ou religieux (Le téléjournal national 24 mai 2011, Bouchard 2012). Bouchard donne le nom d'interculturalisme pour son initiative politique, un terme qui existe déjà, auquel il donne une définition bien à lui (White et Rocher 2014). Plus précisément, elle implique qu'il y a certaines valeurs par lesquelles les Québécois se définissent et qui doivent rester intouchables dans n'importe quelle situation où un accommodement religieux ou culturel est demandé dans une institution.

Cette manière de gérer la diversité, par son fondement légal, serait une manière de tracer officiellement la ligne (la limite) de l'accommodement à l'Autre en protégeant les fondations de la société québécoise. Ainsi, la crainte d'envahissement, d'effacement, de dilution de la culture

québécoise devrait, en principe, être apaisée et ainsi calmer l'affolement pour forger des relations interculturelles moins conflictuelles. Le temps a révélé que cette tentative de Bouchard ne semble pas avoir calmé la population. Il avait donc soit mal isolé le vrai problème ou la solution n'était pas la bonne. Les tensions entre la société d'accueil et les immigrants au Québec ont existé virtuellement à toutes les époques de manière plus ou moins prononcée et, selon moi, ce problème semble être plus au niveau systémique. C'est ce que je tenterai de dessiner dans le reste de ce mémoire. Je pense, comme Bouchard, qu'il existe un lien entre les relations interculturelles et le malaise identitaire québécois. Les Québécois ont peur que la culture québécoise soit engloutie dans le contexte de globalisation actuel. Cependant, je pense que les experts de la question, dont Bouchard, n'examinent pas le problème en partant de la bonne question. Selon moi, le problème des interactions interculturelles au Québec et du malaise identitaire doivent d'abord être examinés sous sa forme la plus simple: le problème épistémologique de la compréhension de l'Autre. Cette analyse partant de la base pourra ensuite faciliter grandement une analyse systémique plus complexe du problème du malaise québécois. En effet, que ce soit une rencontre entre deux personnes ou entre une personne et une organisation, deux entités qui se côtoient sont toujours appelées à vouloir se comprendre, consciemment ou inconsciemment (Gadamer 1996). Logiquement, il faut considérer ce qui compose la compréhension, la mécompréhension, ou l'incompréhension (White à paraître) ainsi qu'essayer de mieux comprendre ses mécanismes, comment elle se réalise et se reproduit. Ensuite, il sera possible de mieux voir de quelle manière notre compréhension influence nos interactions, tant avec les institutions qu'avec d'autres humains. Un malaise identitaire comme celui que vit le Québec est un problème de perte de repères identitaires et moraux qui affectent notre compréhension de soi et, ultimement, de l'Autre. Selon moi, ce malaise influence les relations interculturelles et mérite d'être approfondi. Plus précisément, je pense que le passé du peuple québécois qui a dû se battre pour conserver son identité culturelle dans une logique coloniale semble avoir quelque chose à voir avec ce malaise et influencerait les relations interculturelles autant à l'échelle interpersonnelle que nationale.

### 3.1 L'herméneutique comme épistémologie de la compréhension

Avant d'étudier plus en profondeur l'herméneutique, il est nécessaire d'expliquer la différence entre la compréhension ontologique et normative. La compréhension ontologique nous vient du philosophe allemand Heidegger pour qui la compréhension est intrinsèque au fait d'être humain. Ceci veut dire qu'un être est automatiquement un être de compréhension. Cela fait partie de notre noyau indivisible : « *La compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine* » (Levinas 2002, 57). Autrement dit, l'être voudra toujours comprendre le soi, son monde et ultimement l'Autre. C'est dans sa théorie du *Dasein* (mot allemand pour « être ») que Heidegger développera cette théorie de la compréhension ontologique. Risser définit très bien la relation que le philosophe allemand fait entre le fait d'être et la compréhension :

*« Dasein's Being is determined equiprimordially by understanding (Verstehen). Understanding is not a concrete mode of knowing and even less is it to be considered an operation of a psychological faculty [...] Dasein « understand » its world and itself. »* (Risser 1997, 47)

La compréhension est aussi un concept normatif. Elle qualifie le fait de comprendre comme le résultat d'un passage entre la non-compréhension et la compréhension qui est balisé de normes et de règles encadrant et expliquant le phénomène. Or, la compréhension comme concept normatif et la compréhension ontologique ne sont pas mutuellement exclusives. Au contraire, elles coexistent, sont indispensables à chaque être humain et nous permettent de mieux vivre ensemble. Cependant, la compréhension normative est un processus qui n'inclut pas la totalité de l'être comme la compréhension ontologique. Elle est le résultat d'un processus qui peut se terminer par une compréhension (comprendre, savoir) ou une non-compréhension.

C'est l'herméneutique qui, en grande partie, a conceptualisé l'art de comprendre dans le domaine des sciences sociales et humaines et a inspiré par la même occasion la psychologie, la communication, l'histoire, la didactique, la science politique et la littérature. En anthropologie, l'influence de la pensée herméneutique est encore assez limitée, mais elle demeure très pertinente. Ayant pris racine au XVII<sup>e</sup> siècle et se définissant alors comme l'art de

l'interprétation des textes sacrés, il est difficile à l'époque de faire le lien avec l'anthropologie. L'herméneutique visait alors des textes et non des êtres humains et traitait d'interprétation et non de compréhension. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le travail de Schleiermacher a fait émerger une herméneutique transformée, plus universelle, en changeant son intérêt premier à un art général du comprendre. Selon Grondin:

*« L'accent qui porte sur le comprendre est assez nouveau, l'herméneutique s'étant plutôt comprise jusque là comme un art de l'interprétation [...], devant conduire à la compréhension. C'est maintenant l'acte du comprendre lui-même qui a besoin d'être assuré par un art. »* (Grondin 2008, 17)

Pour Schleiermacher, l'herméneutique devient un outil méthodologique pour éviter la mécompréhension en reconstruisant le plus fidèlement possible le sens que l'auteur a voulu donner au texte. Puis, Dilthey transforme l'herméneutique en la considérant comme une véritable épistémologie de la compréhension ce qui permettrait au chercheur en sciences humaines d'atteindre l'objectivité comme la méthode scientifique le permet pour les sciences exactes (Grondin 2008, 23, Dilthey 1988).

L'herméneutique a donc passé à travers plusieurs périodes, ce que relève Gadamer dans la première partie de la deuxième section de *Vérité et Méthode* (1996). 1- L'herméneutique classique qui tentait d'interpréter les textes sacrés : « *L'interprétation (exponere, interpretari) est ici la méthode ou l'opération qui permet d'accéder à la compréhension du sens, à l'intellectualiser* » (Grondin 2008, 9) 2- L'herméneutique romantique, plus universelle, qu'est celle de Schleiermacher et Dilthey 3- L'herméneutique phénoménologique avec Heidegger ou ce que Grondin appelle le tournant « existentiel » de l'herméneutique qui est plus célèbre pour le concept du Dasein : « *the inherently social being who already operates with a pre-theoretical grasp of the a priori structures that make possible particular modes of Being* » (Wheeler 2015) 4- Et finir avec l'herméneutique dialogique de Gadamer. Par la suite, l'herméneutique sera encore une fois changée profondément par Habermas, Ricoeur et même Agar. Ils permettent aux sciences sociales d'adapter les concepts et les outils de la philosophie herméneutique et de les transposer dans des environnements et des pratiques concernant les humains. Dans le cadre de mon argumentation, je m'intéresserai plus précisément à Gadamer, philosophe allemand et

étudiant de Heidegger, qui est le plus pertinent pour le contexte de l'anthropologie et des relations interculturelles, car il est très près de la démarche ethnographique de la compréhension pour ses concepts et ses outils ainsi que pour sa vision de l'objectivité en sciences humaines et sociales.

Dans *Vérité et Méthode*, son *opus magnum*, le but premier de Gadamer est de trouver une manière de comprendre le mieux possible ce qui est, au départ, inconnu ou incompris. Il considère la compréhension comme intersubjective, étant atteint par le cadre du langage et réalisé seulement en contact d'autre chose que soi. Or, *Vérité et Méthode* n'est pas seulement un ouvrage explicatif des mécanismes de la compréhension, il est aussi ontologique (Grondin 2000, White et Strohm 2014). En effet, Gadamer parle d'une compréhension véritable, la plus parfaite qu'il est possible d'atteindre. Selon lui, la meilleure manière de bien comprendre quelque chose est par son herméneutique. Je dis « son herméneutique » puisqu'il se distance, tout en appréciant leur contribution, des Lumières (*aufklärung*) allemandes et de son mentor Heidegger. Selon lui, elles avaient tort de considérer les préjugés et la tradition comme nocifs pour la compréhension et devaient être évacuées. Il est d'avis, au contraire, qu'ils sont pertinents et qu'ils ont une valeur positive réelle dans le processus de compréhension. Dans les deux parties qui suivent, j'explorerai ces deux concepts que sont la tradition et le préjugé chez Gadamer.

### **3.1.1 La tradition ou la place du passé dans la compréhension**

*« Il est question de déterminer plus concrètement la structure de la compréhension qui se trouve à la base de l'herméneutique; elle est, comme nous avons vu, quelque chose comme une appartenance à la tradition. » (Gadamer 1996, 74)*

La compréhension, selon Gadamer, est un processus fondamentalement historique au sens où elle se base sur ce que nous avons compris dans le passé et qui sert de cadre de référence dans la compréhension du présent. Pourtant, Gadamer n'utilise pas le mot histoire ou historicité pour parler du passé, mais bien le mot *tradition*. Ce choix terminologique n'est pas anodin. Il accentue, à mon avis, le fait que la compréhension herméneutique de Gadamer est de nature profondément intersubjective puisque la tradition ne peut vraiment exister sans interactions.



Comme le dit Malpas: « *Understanding, for Gadamer, is thus always an 'effect' of history* » (Malpas 2014). Cette utilisation de la tradition et du passé dans le processus de compréhension était, en son temps, très critiqué par les Lumières allemandes (*Aufklärung*) qui voyaient la tradition plutôt comme une nuisance devant être évacuée le plus possible d'une démarche de vraie compréhension, d'une compréhension objective. En effet, les Lumières considéraient le passé comme un préjugé (préjugement) de la personne qui voulait comprendre et devait donc être évacué pour avoir une vraie compréhension. Gadamer s'oppose à cette idée et accuse l'*Aufklärung* d'avoir le pire des préjugés: « *ce préjugé fondamental des Lumières est le préjugé contre les préjugés en général, qui enlève ainsi tout pouvoir à la tradition* » (Gadamer 1996, 291). On peut voir ici que le préjugé peut avoir une autre signification que celle d'une erreur de jugement ou un préjugé qui amène la discrimination. Amener le préjugé au-delà de cette définition permet à Gadamer de réhabiliter sa valeur et sa pertinence: « *Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter le concept de préjugé* » (Gadamer 1996, 298). Le préjugé n'est donc plus considéré comme un jugement hâtif, fautif ou erroné, mais comme un jugement provisoire dynamique qui se construit et se reconstruit. Puisque la compréhension passe inévitablement par un processus de précompréhension et si ces préjugés restent identifiés, ils ont donc un potentiel positif pour faire émerger une compréhension. Notre tradition et nos préjugés nous fournissent les bases, les balises de sens sur lesquelles nous comprenons.

Gadamer fait la différence entre les préjugés faux, qui entraînent une mécompréhension et les préjugés vrais, qui guident la compréhension (Gadamer 1996, 139). Pour séparer les deux, il faut identifier ces préjugés par la distance temporelle, ce qui n'est pas toujours une simple affaire. La plupart du temps, nous ne sommes pas totalement conscients de nos préjugements ou de quoi ils sont formés. Un des défis de ce processus, surtout lorsqu'on les considère comme bons lorsque situés, est qu'en plus de n'être pas tout à fait visible au premier coup d'oeil, ils sont aussi inévitablement formés du filtre, eux aussi peu visibles, de l'idéologie. Selon moi, on ne doit jamais perdre de vue ce filtre qui, comme une fenêtre, paraît à première vue invisible, mais qui est toujours présent et constitutif de notre vision de l'extérieur.

Certains chercheurs de l'école de Francfort, notamment Habermas, prétendent même que la compréhension est impossible lorsqu'il y a idéologie. Je ne suis pas d'accord avec cette affirmation. Mais je crois qu'il est très important, même essentiel, de considérer l'idéologie comme une variante qui peut permettre de jongler avec la théorie de Gadamer et de la mettre en perspective. D'ailleurs, selon moi, la théorie critique, son héritage et la théorie de Gadamer ne peuvent être considérées l'une sans l'autre. Dans cette optique, j'exposerai ici une analyse critique de l'herméneutique de Gadamer en réintroduisant les relations de pouvoirs et l'influence de l'idéologie dans la compréhension. En effet, comment peut-on aspirer à une épistémologie de la compréhension sans considérer les relations de pouvoirs évidents intrinsèques à celle-ci? Que faire alors des idéologies invisibles? Plusieurs réponses à ces questions peuvent être trouvées dans le débat entre Gadamer et Habermas.

### **3.1.2 Le pouvoir et l'idéologie dans la compréhension de l'autre: le débat Gadamer-Habermas**

Habermas, sociologue et philosophe allemand, est entré en discussion avec Gadamer après la publication de *Vérité et Méthode* au sujet des relations de pouvoir dans toute compréhension. L'idéologie serait, selon lui et d'autres adeptes de la théorie critique, un préjugé invisible qui doit être évacué pour obtenir une compréhension vraie. Avant d'arriver aux conclusions du dialogue entre Gadamer et Habermas, il faut commencer par expliquer le contexte dans lequel il a pris naissance. En effet, à l'époque de l'Europe de l'entre-deux guerre, les philosophes continuaient d'explorer la nouvelle possibilité qui leur était présentée avec l'arrivée de Quine (Van Orman Quine 1980): le positivisme n'était pas garant de l'objectivité et du sens. C'est dans ce contexte qu'est née l'École de Francfort en Allemagne dans les années 1920. Cette école est une étiquette qui sert à repérer l'événement de la création de l'*Institut de recherche sociale* en Allemagne dans les années 1920 (le commencement), un projet scientifique (intitulé philosophie sociale) et une démarche appelée « théorie critique » (Fabian et al. 1990). L'École avait comme but de démasquer l'illusion positiviste des sciences par la *réflexivité* que permettait la théorie critique :

*« The reflectiveness of critical theory was supposed to unmask what the Frankfurt School considered to be the positivist illusion afflicting traditional theories (such as the natural sciences), namely that theory is just the correct mirroring of an independent realm of fact. » (Assoun 2001, 19)*

Plus précisément, l'École de Francfort était d'avis que: *« the facts and our theories are part of an ongoing dynamic historical process in which the way we view the world (theoretically or otherwise) and the way the world is reciprocally determine each other » (Finlayson 2005, 3).* Cette vision de la compréhension du monde a été la marque de commerce de Theodor Adorno et Max Horkheimer, les deux penseurs les plus associés à l'École de Francfort.

Ce qui les différencie des autres détracteurs du positivisme c'est leur attachement aux approches marxiste. En effet, leur « théorie critique » était poussée par un projet de philosophie sociale. Cela veut dire que cette théorie a comme base philosophique que les humains ne peuvent atteindre le bonheur que par l'émancipation de l'oppression de l'Homme envers les hommes dans la société (*ibid*). Le but de la théorie critique est donc de nature sociale et entend donner aux hommes les conditions nécessaires pour leur émancipation qui les dirigeront éventuellement vers le bonheur. Comme Marx et Engel, Adorno et Horkheimer ne prescrivaient pas une émancipation lente et graduelle, mais radicale et brusque.

Or, même si la théorie critique doit beaucoup au marxisme, elle ne peut y être attachée étroitement, et ce, pour quelques raisons. La première étant qu'ils voulaient se détacher d'un marxisme partisan présent dans les années 1930 (Tar 1977, vii) et la deuxième et la plus importante étant qu'ils voulaient dépasser l'idée de critique de la domination économique de Marx et Engel. Selon Horkheimer et Adorno, la domination va bien au-delà de l'économique, elle se trouve partout incluant de manière internalisée dans la raison des hommes par les dominateurs. L'émancipation que revendique la théorie critique s'étend à la conscience des hommes. Elle ne s'arrête plus seulement à combattre le fascisme (comme le marxisme), mais doit aussi inclure toute sorte de domination, internalisée ou non. La domination de l'homme se trouve dans la raison (dans une perspective de critique du positivisme), mais aussi dans la technologie (comme élément de domination de la nature par l'homme), le gouvernement, le capitalisme et plusieurs autres choses. Le combat contre la domination internalisée de la raison

trouve son point d'ancrage dans les observations que Adorno et Horkheimer ont fait de la société américaine pendant la Deuxième Guerre mondiale. Ils voyaient celle-ci comme une société fondamentalement irrationnelle à qui on avait imposé une structure rationnelle dans un but capitaliste ou d'autres types de domination. C'est ce qu'ils ont appelé la raison instrumentale:

*« These giant monopolistic corporations exerted subtle techniques of manipulation and control which had the effect of making people accept and even affirm a social system that, behind their backs, thwarted and suppressed their fundamental interests [...] the 20<sup>th</sup> century social world is the result of the actions of human beings, whose faculty of reason has been atrophied to a mere calculus of the most efficient means to a given end. Domination and mastery are very close cousins of rationality. »* (Bottomore 2002, 7)

Pour eux, la raison est donc au centre de la domination. C'est d'ailleurs ce qu'ont défendu Adorno et Horkheimer dans leur célèbre « *Dialectics of enlightenment* » où ils expliquent qu'il existe deux sortes de raison: la raison instrumentale (*aufklärung*) et la raison menant à l'émancipation (Horkheimer et Adorno 1989). Et c'est dans ces préceptes que la théorie critique deviendra très pessimiste<sup>7</sup>. En effet, Adorno et Horkheimer en sont ensuite venus à la conclusion que la seule manière de se sortir de cette domination était un retour vers la nature plus primitive, où la domination de l'Homme envers la nature et envers les autres hommes ne serait plus la règle (Finlayson 2005, 8). Cependant, ils étaient conscients qu'un retour à un monde sans technologie était impossible, la raison instrumentale étant complètement intégrée dans la raison de l'homme. Autrement dit, Horkheimer et Adorno pensaient que la raison instrumentale, la technologie, la domination étaient tellement imbriquées dans notre raison qu'elles étaient devenues une entité autonome. Il n'était donc plus possible pour l'humain de s'en sortir, leur pouvoir étant irrévocable (Tar 1977, xii). C'est Habermas qui viendra mettre de l'eau dans le vin pessimiste de Adorno et Horkheimer.

---

<sup>7</sup> Un bon exemple est le chapitre de *La dialectique de la raison* intitulée : « *The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception* »

L'adjonction d'Habermas à l'École de Francfort n'est pas toujours acceptée par les spécialistes de la question. Bien qu'il ait été l'assistant d'un des membres fondateurs<sup>8</sup>, il n'a pas étudié avec ceux-ci et n'était pas au courant des travaux fondateurs de l'École, même après que son travail d'assistant soit terminé (Finlayson 2005, 4). De plus, il est plus connu comme étant en désaccord avec la théorie critique d'Horkheimer et d'Adorno que comme l'ayant endossé. C'est pour cela que plusieurs le situent dans une deuxième (et dernière) génération de l'École (Finlayson 2005, 1), alors que d'autres le situent comme un héritier (Mendelson 1979, 45). C'est dans l'évolution de sa pensée que tient la clé de cette histoire puisque Habermas est l'un de ces philosophes auxquels on attribue un changement radical entre le début de sa carrière scientifique et la fin de celle-ci (*early and latter Habermas*). Son attachement à l'École est complexe, mais la plupart s'entendent pour dire qu'une grande partie de sa pensée est inspirée de l'École. Voici maintenant comment Habermas (et l'École de Francfort) et Gadamer en sont venus à discuter de critique de pouvoir dans l'herméneutique philosophique.

D'abord, il faut savoir que Gadamer et Habermas ont tous les deux enseigné à Heidelberg en Allemagne de 1961 à 1964. Apparemment, les deux hommes se connaissaient personnellement et Habermas semble avoir été immergé dans l'herméneutique de Gadamer (Aguirre Oraa 1998, 191). Or, Habermas avait quelques problèmes de fond avec la théorie de son collègue malgré son accord avec une bonne partie de son oeuvre. À la fin des années 1960, Habermas publie un article dans lequel il critique le fait que Gadamer laisse de côté la méthode scientifique dans l'atteinte d'une objectivité dans la compréhension: «*Habermas took exception to what he regarded as his [Gadamer] obdurate refusal to appreciate the role of scientific method in achievement of objective understanding*» (Ingram 1980, 18). Pour lui, cette méthode est le seul moyen de se libérer de l'oppression des idéologies. Sa critique est manifestement inspirée de la théorie critique de ses prédécesseurs, notamment de l'*Enlightenment*, où il faut se libérer de toute attache idéologique pour penser atteindre la vérité.

Plus précisément, Habermas reprochait à Gadamer son obstination à voir le préjugé et la tradition (ce que Gadamer tente de réhabiliter dans *Vérité et Méthode*) comme non idéologique (Habermas 1970, 143-147). Autrement dit, Habermas défend que la tradition et les préjugés soient des

---

<sup>8</sup> Theodor Adorno

véhicules de l'idéologie et qu'ils ne doivent pas servir à la compréhension, au contraire, ils doivent être évacués si on veut penser atteindre la vérité (ou une compréhension vraie). Ainsi Habermas affirme que la seule manière de supprimer l'idéologie est par l'utilisation d'une: « *special method of depth-interpretation (explanation-understanding) modelled on a psychoanalysis* » (Ingram 1980, 19).

Quelques mois plus tard, Gadamer réécrit un article en réponse à la critique d'Habermas, maintenant publié en anglais dans *Philosophical Hermeneutics*. Dans cet article, Gadamer constate que la critique d'Habermas est articulée sous deux hypothèses sous-jacentes. La première est que toute compréhension peut tomber sous un contrôle hégémonique de classe qui empêche à l'esprit non entraîné de déceler l'idéologie. La deuxième est que le contrôle idéologique (état/pouvoir/matérialisme, etc.) efface le pouvoir dialogique. En d'autres mots, un vrai dialogue ne peut pas avoir lieu si on ne découvre pas avant toutes les idéologies qui le teinte (Gadamer 1967, Ingram 1980, 20). Ceci inclut évidemment non seulement les idéologies de classes, mais tous les préjugés, la culture, la tradition, etc. Gadamer se défend de ces accusations par deux contre arguments. Le premier concerne l'autorité versus l'idéologie, et le deuxième concerne l'universalité de l'herméneutique. Malgré leur complexité, je tenterai ici d'en faire une analyse.

Reprenons d'abord le premier. En résumé, Habermas est d'avis que la vraie compréhension n'est pas possible si elle est teintée de quelque idéologie que ce soit. Gadamer répond à Habermas que cette vision donne un faux pouvoir d'émancipation à la réflexion, outil que prescrit Habermas inspiré par la méthode psychanalytique pour déceler les idéologies. Selon Gadamer, il serait possible de vraiment comprendre et d'interpréter quelque chose sans être conscient du processus. Il pose la question: « *But does this mean that we understand only when we see through pretexts or unmask false pretention?* ». Il répond à la négative en précisant que: « *reflection is not always and unavoidably a step toward dissolving prior convictions* » (Gadamer 1967, 32). Gadamer continue en disant que le problème du discours de Habermas est qu'il confond idéologie et autorité. Il défend, au contraire, qu'il est tout à fait possible de reconnaître l'autorité sans nécessairement l'accepter, et ce, sans penser (naturalisation):

« *Authority is not always wrong [...] Certainly I would grant that authority exercises an essential dogmatic power in innumerable forms of domination: from the ordering of education and the mandatory commands of the army and government all the way to hierarchy of power created by political forces or fanatics. Now the mere outer appearance of obedience rendered to authority can never show why or whether the context is true order or the veiled disorder that is created by the arbitrary exercise of power. It seems to me that acceptance or acknowledgement is the decisive thing for relationships to authority.* » (Gadamer 1967, 33)

D'ailleurs, dans *Vérité et Méthode*, Gadamer dessine déjà la différence entre l'autorité d'une idée et l'idéologie aveugle dans sa distinction entre les préjugés vrais et les faux (Gadamer 1996, 320). Selon lui, les préjugés vrais sont ceux que l'on a identifiés par un processus de réflexivité (qui doit parfois être provoqué) mené par le jeu des questions-réponses et en mettant son jugement en suspension. Ces préjugés peuvent alors aider à la compréhension et à l'interprétation de manière herméneutique (Gadamer 1996, 321). Ces préjugés vrais, bien qu'ils ne soient pas évacués du processus de compréhension, ne sont nécessairement pas idéologiques puisqu'une idéologie implique une sorte de naturalisation, un aveuglement du participant au mouvement. Or, Gadamer précise qu'il existe de faux préjugés qui ne sont pas identifiés par ceux qui les portent dans leur jugement. Dans ce cas, les préjugés mènent à la mécompréhension (qui, selon Gadamer, est un faux sentiment d'avoir compris) (*ibid*). Donc, avoir l'impression de comprendre, mais en restant ignorant de son incompréhension. Ils sont alors idéologiques. L'approche herméneutique de Gadamer ne prescrit donc pas d'évacuer les préjugés et la tradition (ou l'historique personnel) qui les forment puisqu'ils ont un potentiel positif à la compréhension lorsqu'ils sont identifiés.

Son deuxième argument, complémentaire au premier, est que ce type de compréhension (la compréhension vraie, herméneutique) se fait tous les jours dans la vie quotidienne des gens sans qu'ils aient ou non incorporé la vision herméneutique qu'il prescrit; c'est ce qu'il appelle l'universalité de l'herméneutique (Gadamer 1996). Selon Gadamer, on peut comprendre même si nous ne sommes pas conscients de ce que nous faisons. Cependant: « *the principle of hermeneutics simply means that we should try to understand everything that can be understood* » (Gadamer 1967, 31). Son herméneutique et l'explication de la complexité de la compréhension

de l'Autre sont faites dans ce but, mais la complexité de l'explication n'empêche pas qu'on puisse le faire naturellement, sans être conscient que nous le faisons. Il est à noter que l'argument de l'universalité de l'herméneutique est celui qui a sans doute causé le plus de controverse. Il a été critiqué non seulement par Habermas, mais aussi par Derrida puisqu'il suppose, d'une certaine manière, qu'il est possible de tout comprendre ou que toute compréhension peut être transformée en des termes langagiers (rappelons que Gadamer, se basant sur Humboldt, associe directement langage et pensée):

« Une universalité plus rigoureuse semblait se trouver, pour l'un, dans la critique des idéologies, pour l'autre dans la déconstruction, mais les deux options avaient en commun de mettre en cause l'intelligibilité donnée au nom d'un questionnement critique portant sur les conditions plus ou moins 'refoulées' (Habermas et Derrida s'inspirant tous deux du vocabulaire de la psychanalyse) de l'intelligibilité. » (Grondin 2000, 470).

Le débat entre Gadamer et Habermas se continua dans l'article *La prétention à l'universalité des sciences humaines* de Habermas. Cependant, nous ne continuerons pas à l'explorer. Je pense avoir établi l'essentiel du débat dans les derniers paragraphes ce qui me permettra d'avancer dans mon argumentaire. Il est cependant important de dire que l'approche d'Habermas, à travers son contact avec Gadamer, s'est révélée de plus en plus herméneutique. Par exemple, son exposé sur la compréhension du sens dans les sciences sociales dans *Théorie de l'agir communicationnel* ont, de toute évidence, des références profondément gadamérienne (Aguirre Oraa 1998, 238) tout en gardant une saveur critique. Il paraît évident que, bien que les deux hommes se soient influencés l'un l'autre, leur tradition respective (l'une basée dans le néo-marxisme et l'autre dans l'herméneutique romantique) ne permet pas une vision partagée. Cependant, les derniers textes de chacun semblent dessiner une véritable entente sur des questions de fond. Ces débats ont inspiré plusieurs chercheurs philosophes comme Ricoeur (1973, 1986, 1997), Karl-Otto Apel (2010) ou Wellmer (1974), mais aussi plusieurs anthropologues comme Geertz (1977), Ulin (1984) ou Rabinow.

Maintenant que nous avons exploré les préjugés, la tradition et ce qui les compose, concentrons-nous sur la notion d'horizon dans l'herméneutique de Gadamer.



### **3.1.3 La compréhension comme fusion des horizons**

Contrairement aux Lumières allemandes pour qui on devait recréer le plus parfaitement possible le sens que l'auteur voulait donner au texte pour avoir une compréhension objective, Gadamer explique que la compréhension ne peut se prétendre détachée de celui qui comprend. Pour lui, nous nous devons de réhabiliter la structure préalable de la compréhension, ou ses éléments historiques, que sont le préjugé et la tradition. Il n'est pas rare, par exemple, que deux personnes qui regardent le même tableau donnent deux sens différents à ce qu'ils voient ou même que les deux personnes ne voient littéralement pas la même chose. Pour Gadamer, cette vision du monde formée de notre tradition, de notre histoire personnelle, des valeurs qui nous ont été transmises, de nos préjugés s'appelle un horizon. Plus précisément : « *L'horizon est le champ de vision qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis* » (Gadamer 1996, 324). L'horizon représente ce que quelqu'un voit à partir du point où il se trouve et ne doit pas être ne pas confondu avec le point de vue lui-même. Lorsque deux horizons se rencontrent et veulent se comprendre, il y a médiation constante entre le passé et le présent. Cette médiation est le fondement de l'idée gadamérienne de la fusion des horizons où la fusion serait une métaphore pour l'événement de la compréhension :

Gadamer ne traite pas de cette métaphore en profondeur dans *Vérité et Méthode*, mais elle est souvent l'image choisie pour représenter sa pensée (Grondin 2005). Bien que mystérieuse, la fusion des horizons est bel et bien au cœur du travail de Gadamer:

*« La thèse de Gadamer est que l'on comprend toujours, au moins en partie, à partir de son horizon lorsqu'on cherche à comprendre quelque chose (disons un « autre horizon »), mais sans que l'on n'en ait toujours expressément conscience. La compréhension met ainsi en œuvre une « fusion » d'horizons, ceux de l'interprète et de son objet, où on ne peut pas toujours distinguer ce qui relève de l'un ou de l'autre. » (Grondin 2005, 402)*

Pour comprendre la métaphore qui peut paraître farfelue, fidèle aux principes herméneutiques, il faut considérer le reste de l'oeuvre de Gadamer. Premièrement, il faut préciser que pour

Gadamer la fusion des horizons est événementielle. Cela veut dire que la compréhension (la fusion de deux horizons) produit une nouvelle manière de voir le monde et que, d'une certaine manière, comprendre quelque chose ne peut arriver qu'une seule fois. L'ancienne compréhension est remplacée par une nouvelle, mise à jour par un contact avec quelque chose qui l'a mis en question. C'est pour cette raison que Gadamer voit ce processus comme circulaire où notre horizon confronté se transformera en une nouvelle vision, et ce, à perpétuité. C'est ce que Gadamer appelle le « cercle herméneutique ». La notion de cercle fait donc honneur à la tradition et au fait qu'on comprend toujours avec un bagage préalable tout en considérant aussi que l'horizon est intersubjectif et profondément dynamique:

*« Understanding is not, however, imprisoned within the horizon of its situation—indeed, the horizon of understanding is neither static nor unchanging (it is, after all, always subject to the effects of history). » (Malpas 2014)*

Pour résumer, la compréhension selon Gadamer est une expérience intersubjective, transformative, qui prend forme dans un contexte de contact avec quelque chose qui nous est autre. Elle change partiellement notre vision du monde et la remplace par une nouvelle. Une nouvelle compréhension vient donc à faire partie de notre tradition, de notre horizon, contribue à la formation de nos préjugés qui font tous partie intégrante de notre compréhension. Ceux-ci doivent être vus comme pertinents et positifs dans le processus. De plus, bien que les relations de pouvoirs et d'idéologies soient imbriquées dans n'importe quelle compréhension, elles n'empêcheraient néanmoins pas celle-ci d'être atteinte.

Lorsqu'on passe de l'échelle infiniment petite de la compréhension unique à une échelle plus grande, il devient vite évident que notre compréhension forme notre bagage personnel. Celui-ci forme notre horizon, nos préjugés, notre compréhension du monde et ne peut être séparé de la notion d'identité. C'est un peu le principe des poupées russes, on en ouvre une pour en découvrir une autre. La plus petite poupée est la compréhension qui forme (et est formée de) la plus grande poupée qu'est notre horizon ou notre manière de voir le monde. Celle-ci fait nécessairement partie de notre identité, de nos valeurs, de notre bagage culturel, etc. L'échelle suivante, la poupée qui enveloppe celle de l'identité individuelle est l'identité collective, ou, si on retourne à notre question de départ, l'identité nationale québécoise. Comme je l'ai mentionné plus tôt, il est

pour moi nécessaire de prendre le problème dans sa forme la plus simple pour ensuite analyser les échelles plus grandes. Maintenant que j'ai exposé les entrailles du processus de compréhension de l'Autre, je ne peux passer à côté d'une étude de l'identité et de l'identité nationale pour être capable d'analyser les données que j'ai récoltées sur le terrain. Voyons donc les liens entre l'échelle de la compréhension et l'échelle de l'identité.

### **3.2 L'identité**

En anthropologie, plusieurs auteurs insistent sur la complexité et la mouvance des identités (Meintel 1993). La cible de plusieurs études est de situer comment l'identité est construite, comment elle se transforme. Les effets de la globalisation, la plus grande mouvance des individus sur la mappemonde, sont une variable importante de l'équation lorsqu'on parle d'identité nationale ou d'identité individuelle. Quand les appartenances sont multiples et profondément dynamiques, l'identité change. Voilà les questionnements contemporains de l'identité en anthropologie. Dans cette partie, je commencerai par une brève recension des différentes visions de l'identité en sciences sociales et humaines. J'adopterai ensuite celle que je crois être la plus pertinente pour la question de la place de l'identité dans les relations interculturelles au Québec. Finalement, je terminerai en traçant les liens entre identité individuelle et identité nationale.

#### ***3.2.1 Le concept d'identité en sciences sociales***

L'identité semble toujours être un concept plus ou moins flou, et ce, même après que plusieurs chercheurs de multiples disciplines y aient consacré leurs carrières. Bien que je ne suis pas certaine qu'un consensus soit souhaitable, cette discorde entre chercheurs complique l'explication du concept sauf si on est prêt à faire une exposition exhaustive des multiples visions de l'identité à travers les disciplines. Pour introduire le concept sans plonger dans une étude approfondie je me contenterai de dessiner les frontières pertinentes à une étude anthropologique et d'exposer les auteurs qui forment ma compréhension de l'identité.

La philosophie est la première sur la liste, particulièrement pertinente pour la vision des philosophes qui flirtent avec les sciences sociales comme Charles Taylor. Dans son fameux ouvrage « Sources of the self », il définit l'identité comme : « [L]’*horizon de mon univers moral [...]. C’est ce qui me situe dans le monde moral* » (Taylor 1996, 348). En psychologie, la définition de l'identité est souvent représentée par la vision d'Erikson qui voit l'identité comme diachronique se redéfinissant tout au long de la vie de l'individu, ce qui le situe avec les théoristes constructivistes de l'identité (Erikson 1980). Cette vision diachronique a aussi été utilisée en sociologie, notamment par Dubar, qui se concentre sur la socialisation des individus et l'effet de celle-ci sur l'identité (Dubar 1991). Dubar fait donc les liens entre identité individuelle et l'être social, comme le fait Bourdieu avec son habitus et son capital (Bourdieu 1980). D'autres sociologues, comme Kaufmann, se sont concentrés sur la construction de l'identité comme un processus de construction biographique dynamique qui ne se limite pas au récit, conclusion inspirée par Ricoeur et son identité narrative (Kaufmann 2004, 75). L'anthropologie, elle, a majoritairement adopté des théories qui s'inspirent de la philosophie et de la sociologie en se tenant un peu à part des théories de l'identité psychologique qui tendent à évacuer plus facilement la dimension sociale du phénomène. Quant à moi, j'ai choisi d'adopter une vision anthropologico-philosophique qui considère l'identité comme un jeu d'appartenance à des cadres moraux dans un environnement social.

La partie anthropologique de ma vision est bien représenté par les écrits de René Gallissot pour qui : « *l'identité se détermine par les cercles d'appartenances* » (Gallissot 1987, 15). Pour moi, cette définition implique deux choses. La première est que Gallissot semble comprendre l'identité comme un composé d'appartenances et non comme l'appartenance elle-même. Deuxièmement, sa définition semble impliquer des frontières ou des limites qui, d'une certaine manière, définissent les contours de l'identité. Cela veut dire que l'identité pourrait aussi être définie comme un amalgame de choses à laquelle on sent que l'on appartient et, à l'opposé, celles que l'on rejette et qui change de situation en situation (situationnelle). Quelqu'un pourrait dire, par exemple, je suis Américaine et je ne suis pas nazie. Ces deux inférences sont confirmées par le fait que Gallissot comprend ces appartenances comme multiples et à géométrie variable (Gallissot 1987, 18). De plus, je crois que la conceptualisation de Gallissot, reposant sur des appartenances dans sa nature, disloque l'image de l'identité comme masse statique et privilégie l'identité dynamique créée dans l'interaction. Cependant, à mon avis, la vision de Gallissot est

incomplète et n'explique que partiellement les dynamiques de l'identité. La vision philosophique de Taylor vient compléter le tableau pour analyser le cas précis de l'identité québécoise.

### **3.2.1 L'identité comme horizon moral selon Taylor**

Pour le philosophe, l'identité ne peut être séparée de l'aspect moral et des valeurs auxquelles on s'identifie. Je partage cette analyse de l'identité ainsi que la perspective interactionniste de son analyse qui lie l'identité de l'individu à l'identité groupage. Pour Taylor:

*« Identity is defined by commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand. »*  
(Taylor 1992, 27)

Dans cette définition, j'identifie quelques éléments importants. La première étant que Taylor parle d'identification comme Gallissot (1987) et Meintel (1993) ce qui donne une certaine *agency* à l'individu ou du moins une plus grande plasticité ou fluidité de l'identité. C'est cette capacité de choisir qui donne, selon Taylor, le sens profondément moderne à l'identité. En effet, il argumente que dans les temps anciens l'horizon moral de quelqu'un et son identité étaient toujours accrochés à une classe, une caste, un sexe, un rang et qu'il n'y avait à peu près pas de notion d'identité individuelle. L'aspect moderne de l'identité, indique Taylor, est que: *« chaque individu peut innover, mais, en plus, elle lui accorde un rôle incontournable dans le processus de son auto définition »* (Taylor 1996, 350). Pour lui, l'identité doit être assumée au sens où je dois accepter mon identité pour qu'elle soit vraiment mienne. Il peut évidemment y avoir des forces extérieures qui façonnent une partie de notre identité, qu'on en soit conscient ou pas, que ça soit par l'idéologie, par une dictature politique ou par quelque autre phénomène contraignant. Cependant, elles ne transforment pas l'identité en un destin, ou en une force inéluctable à laquelle on ne peut pas échapper. On doit encore l'accepter pour qu'elle devienne la nôtre.

Deuxièmement, Taylor et Gadamer utilisent tous les deux la notion d'horizon. Il n'est pas clair que les deux philosophes ont exactement la même définition de l'horizon. Cependant, la

définition de Taylor est sans aucun doute inspirée par celle de Gadamer puisque les deux philosophes s'entendent sur le fait qu'un horizon est ce que l'on voit (une vision du monde), ce qui est formé par notre historicité et qui peut faire partie de notre identité. Taylor parle de « frame of horizon » ou cadre d'horizon, ce qui implique qu'il voit aussi, comme Gadamer, l'horizon comme la chose qui définit (ou crée) le sens que l'on donne à quelque chose et que celui-ci a une composante intrinsèquement morale: « *mon identité définit en quelque sorte l'horizon de mon univers moral* » (Taylor 1996, 348).

Finalement, Taylor insiste sur le fait que pour que les appartenances deviennent identité, il faut non seulement que je l'accepte, mais il faut aussi qu'elle soit reconnue comme valide par d'autres: « *l'individu, pour être lui-même, doit être reconnu* » (Taylor 1996, 350). C'est là où Taylor met de l'avant l'enjeu de la reconnaissance. Le fait que l'identité a besoin d'être reconnue par d'autres que nous veut dire qu'elle est intrinsèquement interactive et qu'elle crée dans l'interaction, ou du moins en négociation avec ceux qui nous entourent: « *[M]y discovering my own identity doesn't mean that I work it out in isolation, but that I negotiate it through dialogue, partly overt, partly internal, with others* » (Taylor 1994, 34). La partie sociale et dialogique de l'identité crée un contact avec l'extérieur ou un groupe et ouvre une porte sur l'identité nationale.

### **3.3 La nation et l'identité collective**

J'ai choisi d'adopter le concept de nation plutôt que d'État ou de pays pour trois raisons. La première est inspirée du cas empirique du Québec qui est une nation à l'intérieur de l'État canadien. Cet exemple montre qu'il est possible qu'une nation existe sans nécessairement avoir d'État attaché aux mêmes frontières géographiques. Deuxièmement, la nation réfère à une identité groupale qui lui est propre et qui implique aussi un sentiment d'appartenance de ses membres envers elle. Troisièmement, le concept de nation permet une certaine plasticité que ne permettent pas les concepts d'État ou de pays (Gallissot 1987, Ong 2006, Marcus and Saka 2006), situation plus pertinente dans le contexte contemporain de globalisation. En effet, ce contexte globalisant a grandement influencé la conjoncture et le paysage étatique moderne. Les pays occidentaux vivent aujourd'hui dans un monde où la notion de citoyenneté, de

transnationalisme et de cosmopolitisme ramène le discours anthropologique à un niveau transnational plutôt que national (Roudometof 2005).

Bien que la pertinence des États ne soit pas le sujet de cet essai, je préfère préciser que je considère la globalisation comme un état de fait (Tomasci 2001, Beck 2000, Erikson 1980). Dans cette conjoncture, comme je l'ai mentionné plus haut, je crois que la nation explique mieux certains cas actuels, car elle est plus fluide que l'État. Autrement dit, le concept de nation donne un cadre pour recontextualiser les flux intra et interétat de la globalisation nous donnant les moyens de comprendre l'impact de l'histoire du Québec sur l'identité des Québécois d'aujourd'hui dans un contexte de globalisation recadré, localisé, mais souple.

### **3.3.1 La nation et l'État-nation**

Avant d'aller plus loin, je crois nécessaire de faire l'ébauche d'une définition de la nation et de la comparer avec celle d'État pour une analyse plus complète et plus nuancée. Cette définition nous servira aussi pour la prochaine partie de ce mémoire portant sur le concept de nationalisme. Pour ce faire, il faut préciser qu'il existe plusieurs niveaux de la définition de nation selon les disciplines. Le sens de ce terme est différent si on est un politicien, un théoricien de la politique, un homme de droit ou un chercheur en sciences humaines. La littérature sur le sujet est extensive. Voici un bref exposé sur les principaux auteurs qui ont eu une influence en anthropologie.

Le plus connu est certainement Ernest Renan. Une bonne partie des définitions modernes du concept sont inspirées plus ou moins de la sienne ou par une argumentation qui réfute ou accepte ses arguments (François 1996, Peloille 1987). Renan définit la nation comme :

*« Un principe spirituel, résultant des complications profondes de l'histoire, une famille spirituelle, non un groupe déterminé par la configuration du sol [...] une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment de sacrifice qu'on a fait et de ceux qu'on est disposé à faire encore. » (Renan 1990, 41)*

Les mots solidarité et sacrifice sont à retenir (j'y reviendrai aussi dans l'argumentaire de Taylor). Dans le cas de Renan, pour qu'une nation existe, il faut faire le sacrifice d'une partie de notre mémoire: « *L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation* » (Renan 1990, 34). Selon lui, les nations sont formées par des guerres où il y a un gagnant et un perdant. Pour former une nouvelle nation, il faut oublier les violences du passé et accepter de se considérer comme membre solidaire d'une nation commune aux deux partis. En résumé, Renan propose qu'une nation est en fait une essence spirituelle basée sur le sacrifice d'une mémoire et l'adhésion à une communauté avec qui on a une histoire commune créée avec le temps : « *L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses* » (Renan 1990, 34). Il est important de préciser que cette définition est inspirée du cas français d'où Renan est originaire. Sa définition de la nation est donc probablement en réaction avec les événements de la Révolution française où la monarchie et le clergé ont été attaqués au nom de la souveraineté de la nation et des droits de l'homme ce qui a mené à la création de la première République française au XIX<sup>e</sup> siècle. Voyons maintenant ce qu'est un État.

Un État, selon l'encyclopédie Larousse, serait: « *Une société politique résultant de la fixation, sur un territoire délimité par des frontières, d'un groupe humain présentant des caractères plus ou moins marqués d'homogénéité culturelle et régis par un pouvoir institutionnalisé* » (Larousse 2011). Donc un État est géographiquement fixé et une nation est enracinée dans la communauté émotionnelle qu'elle implique. En d'autres mots, les frontières d'un pays et ce qui unit les membres d'une nation et d'un État ne sont pas de même nature : pour l'un, c'est un sentiment d'alliance ou d'appartenance, pour l'autre ce sont des frontières politiques, de droit et de géographie. Dans le cas où les frontières géographiques et politiques sont aussi les frontières « ressenties », l'État pourrait être ce qu'on appelle un État-nation comme dans le cas de la France.

### **3.3.2 La nation selon Anderson, Gellner, Berlin et Taylor**

Prendre Renan comme point de départ n'est pas anodin. Nous allons voir plus tard que sa définition, même si elle est basée sur un contexte précis, fournit une bonne base dans



l'articulation du concept de nation, et ce, même dans un contexte précis. Cependant, il faut amener d'autres voix pour bien cerner le concept d'une manière nuancée et précise. Dans ce paragraphe, nous traiterons des apports de Taylor, de Gellner, de Berlin et de Anderson.

Commençons par préciser qu'un bon nombre d'approches sur la nation impliquent aussi une idée de modernité, plus précisément que la nation n'a pu exister avant la modernité. Souvenons-nous que Taylor dit d'ailleurs la même chose à propos de l'identité individuelle. C'est le cas des quatre auteurs dans le titre de cette partie. D'emblée, cette notion est critiquée par certains auteurs qui affirment que la nation était présente dans les sociétés dans leur période prémoderne, notamment en France, en Angleterre et en Afrique (Greenfeld 1992, Blattberg 2006). De plus, malgré leurs opinions sur les nations prémodernes, on peut habituellement catégoriser les auteurs en deux clans (Blattberg 2006). Les premiers ont une approche plutôt structuraliste en expliquant la naissance et l'évolution de la nation à travers des structures économiques ou politiques. Gellner, par exemple, explique l'idée de nation en évoquant une homogénéité préexistante de culture, de langue, de religion et d'ethnie dans les sociétés modernes qui aurait pris forme politiquement au service de la défense de cette homogénéité : « *Homogeneity is a requirement of the moderne state, and it is this inescapable imperative which eventually appears on the surface in the form of nationalism* » (Gellner 1983, 39). Gellner invoque l'économie industrielle moderne pour expliquer cette naissance d'homogénéité ressemblant aux approches romantiques allemandes du XVIII<sup>e</sup> siècle où la nation était une sorte d'entité organique (Zubrzycki 1997, 38). Selon Zubrzycki, ce type de nation est nécessairement fermé puisqu'il implique un privilège d'appartenance lié à une origine. À l'opposé, la théorie de Anderson, tout en étant une autre explication du type structuraliste, est beaucoup plus ouverte avec un accès basé sur la communauté. C'est ce qui ressort dans son fameux ouvrage « *Imagined communities* ». L'auteur y définit la nation comme :

« *An imagined political community - and imagined as inherently limited and sovereign. [...] It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the mind of each lives the image of their communion.* »  
(Anderson 1983, 6)

Les membres d'une nation auraient donc une image de leur communion. C'est un principe fort que Anderson met de l'avant. Encore une fois sa définition sous-tend que c'est une structure du capitalisme et de la politique qui a donné naissance au contexte qui a permis à la communauté de s'imaginer comme une nation (Anderson 1983, 42-43). L'« *agency* » des individus chez Gellner et chez Anderson ne fait pas partie intégrante de la création des nations qui serait plutôt un phénomène structurel.

Taylor, lui, est un membre de la partie adverse dans son modèle d'explication sans pour autant rejeter certaines de leurs idées. Premièrement, il adopte la définition de nation d'Anderson; il la voit comme une communauté qui partage un imaginaire social commun : « *that is, socially shared ways in which social spaces are imagined* » (Taylor 1996, 196). Sa vision diffère cependant de celle de Gellner et de Anderson dans le sens où ce ne sont pas les structures qui ont fabriqué la naissance et l'évolution des nations, mais bien la relation entre les dirigeants et le peuple. C'est une analyse du type « bottom-up » alors que l'explication des auteurs précédents était plus du type « top-bottom ». Dans la modernité, les relations entre les institutions et les individus seraient passées d'indirectes (dans les temps où la hiérarchie était la base de l'État) à directes (avec la démocratie) et de religieuse à séculière (où l'État n'était plus géré ultimement par Dieu) (Taylor 1998, 196-197). Cette vision de la naissance de la nation donne le pouvoir aux individus de créer un contexte favorable. Son explication n'implique pas des structures, mais bien des agents. Pour Taylor, l'idée de nation tourne autour d'une communauté formée d'acteurs qui finissent par avoir le même cadre moral de compréhension face à leur identité de groupe. Ce cadre moral partagé est appelé « imaginaires communs » par Taylor. Comme lui, Berlin adhère à cette vision de la nation comme une communauté partagée de sens qui permet d'interpréter les actions d'un peuple (Berlin 1990). En ce sens, il serait éclairé de placer Taylor et Berlin dans une voie qui prône une définition interprétative de la nation comme cadre de compréhension.

Malgré leurs différences, toutes ces visions (structuralistes et interprétatives) ont un élément fondamental en commun que nous adopterons dans notre argumentaire pour le reste de notre essai : tous considèrent la nation comme un regroupement qui partage un certain nombre de chose, de sens, de comportement, etc. Tous semblent aussi s'entendre pour dire qu'une nation est différente d'un État par la plus grande souplesse qui s'ancre hors des frontières géographiques et

légal. De plus, tous ces auteurs partagent l'idée qu'il est nécessaire d'avoir un ou plusieurs agents unificateurs. Cette unification du peuple ressortirait dans un sentiment d'appartenance (Taylor 1996, 1998) qui se traduit par le nationalisme (Anderson 1983, Berlin 1990) ou le patriotisme (je reviendrai au concept de nationalisme plus tard dans ce mémoire). Considérant ce dernier consensus, il est légitime de se demander quelles sont ces choses qui ont le pouvoir de créer la nation et de donner lieu au sentiment de communauté qui semble aller de pair avec la notion de nation.

### ***3.3.3 Les liens imaginés entre l'individu et la nation***

De ce point de vue, le concept de nation est véritablement plus approprié que le concept d'État dans notre analyse puisque ces liens imaginés entre les membres d'une nation ne sont pas toujours étatiques. De plus, ils peuvent traverser les États et être soumis au transnationalisme ou même au cosmopolitisme dans le sens où les individus se considérant membres d'une nation peuvent se trouver partout dans le monde sans avoir d'attaches officielles dans l'État correspondant à la nation (Roudometof 2005, Clifford 1994). Les liens qui unissent un individu à une nation sont complexifiés dans le contexte globalisé. Mais pour quelles raisons les gens se sentent-ils comme un membre d'une nation plutôt qu'un autre? Qu'est-ce qui les relie? À cette question, il sera vite évident que notre analyse se tournera vers Taylor et Renan. Mais voyons d'abord comment d'autres auteurs expliquent la naissance de la nation. Commençons par reprendre la théorie de Anderson qui considère comme incontournable le rôle de la langue sous l'influence structurelle du capitalisme comme agent liant pour la nation européenne. Pour lui, les prémices de la nation se seraient formées, entre autres, en diffusant une langue unifiée par l'imprimerie soumise au capitalisme de marché. Cette combinaison aurait donné à la langue française une plate-forme pour devenir la langue « nationale » qui a unifié le peuple en remplaçant le latin (Anderson 1983, 38). Le français serait ensuite entré dans les écoles et aurait fourni un instrument d'unification des nouvelles générations. Cependant, cette idée est contestable. Premièrement, il est prouvé que ni le français comme tel ni le capitalisme des imprimeurs (quoique ces deux éléments ont certainement dû jouer un rôle) n'ont uniformisé les habitudes linguistiques de l'époque (Hastings 1997, Weber 1976). Ce serait plutôt, selon certains auteurs, l'imposition politique qui a fini par créer un état de diglossie qui a remporté le jeu sur

les langues autres que le français. C'est sous l'administration de François I<sup>er</sup> que le français est devenu la langue d'État qui a donné lieu à une conversion linguistique lente. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le nombre de locuteurs du français était encore bas et les six dialectes principaux<sup>9</sup> étaient les plus parlés avec 2 900 000 locuteurs (de Certeau, Julia et Revel 2001, 29). Je suis d'accord avec la vision qui donne priorité, dans cette situation précise, à l'influence d'une structure politique dans la création de cette nation et non au capitalisme ou à la langue. Notre critique, autre que sur les aspects sociolinguistiques, est aussi appuyée par la théorie de Renan pour qui : « *la race, la langue, les intérêts, l'affinité religieuse, la géographie, les nécessités militaires* » ne sont pas suffisants pour créer ce principe spirituel qu'est la nation (Renan 1990, 31). Tous ont une part de l'équation, mais aucun de ceux-ci n'a un pouvoir central et décisif au niveau unitaire.

Pour Renan, c'est sur l'histoire commune que se bâtit une nation : « *Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple* » (Renan 1990, 41). C'est dans un sacrifice de l'individu pour la majorité que serait le point culminant. La théorie de Renan et de Anderson nous apporte certainement des pistes importantes sur les liens unificateurs des membres d'une nation. Mais c'est avec Taylor que nous trouvons les réponses les plus éclairantes sur ce sujet.

D'abord, il faut dire que Taylor arrive au même constat que Renan en disant que :

« *[la formation de la nation] exige un certain engagement réciproque. Un peuple ne peut en fait jouir d'une certaine stabilité dans sa légitimité que si les membres sont fortement engagés les uns envers les autres par le truchement de leur allégeance commune à la nation.* » (Taylor 1996, 353)

Pour Taylor, c'est en partie la démocratie qui lie les gens dans la communauté imaginée qu'est la nation. Autrement dit, c'est à travers les implications individuelles dans les décisions collectives que se trouverait une des sources de cohésion interne : « *La démocratie nous demande beaucoup plus de solidarité et d'engagement les uns envers les autres dans notre projet politique commun que ne le faisaient les sociétés hiérarchiques et autoritaires d'antan* » (Taylor 1996, 354). Nous

---

<sup>9</sup> L'auvergnat, le gascon, le languedocien, le limousin, le provençal et le Vivaro-Alpin.

pouvons constater dans le raisonnement de Taylor une notion de réciprocité plus forte envers le groupe que chez Renan ou Anderson. Il considère l'imaginaire social de l'État comme faisant partie de l'identité de ses membres et donc qu'il existe une relation nécessaire de « dons » et « contre-dons » (ou de réciprocité) entre une nation et ses membres:

*« L'appartenance au groupe fournit des éléments importants pour l'identité des individus. Réciproquement, quand un bon nombre d'individus se reconnaissent de façon assez forte dans un groupe, celui-ci acquiert une identité collective qui chapeaute une action commune dans l'histoire. C'est évidemment le cas des nations. »* (Taylor 1996, 352)

Pour Taylor, c'est aussi pourquoi le nationalisme est utilisé dans le cadre des États. Leur légitimité étant une chose importante, les dirigeants des États essaient de créer un sentiment nationaliste au sein de la population pour assurer leur survie: *« Parallel to the homogeneity of language and culture that the nation can not help fostering, is this homogenisation of identity and allegiance that it must nourish for its survival »* (Taylor 1998, 201). C'est d'ailleurs cette stratégie que l'Église a utilisée au Québec avant la Révolution tranquille. Plus le sentiment d'appartenance est grand, plus la légitimité de l'État est grande. La nation n'est donc pas seulement un concept dénué d'attribut empirique, c'est aussi un attribut recherché dans un cadre de stratégie politique. Ce sentiment peut donc être construit facticement et n'est pas nécessairement inductif comme pourrait le laisser croire Renan.

Après les apports de Taylor, c'est la notion d'histoire partagée de Renan qui, pour nous, est la plus pertinente à notre analyse. On pourrait dire qu'une nation développe, avec le temps, une sorte d'horizon commun qui inclut une langue, une religion partagée, mais surtout une histoire commune devant une menace (grave ou frivole) qui rassemble les gens sous l'emblème de la nation (Zubrzycki 1997). Au Québec cette menace pourrait être le riche anglophone ou le règne de Duplessis par exemple. L'analyse de sens de Taylor vient alors compléter d'une manière très pertinente celle d'« histoire » de Renan. L'hypothèse que nous amenons est que ce ne serait qu'à travers une expérience commune que peut se construire une identité nationale exprimée par le nationalisme. Cependant, comme nous le verrons plus tard, il nous semble aussi important de décortiquer cette histoire commune plus en profondeur et éviter de la considérer comme un bloc uniforme que serait la culture.

### 3.4 Colonialisme, identité nationale et indépendantisme au Québec

En analysant ma question de départ, on peut vite voir que le cas du Québec ne peut pas permettre qu'on passe à côté de ses périodes coloniales ou de ses volontés d'indépendance. Pour comprendre ces liens, je ferai une brève exploration des périodes coloniales au Québec et des conséquences qu'elles ont eues sur l'identité nationale québécoise. Je présenterai finalement les liens entre cette identité nationale et le mouvement indépendantiste québécois contemporain.

Une définition du colonialisme, comme celle de l'identité, change d'un auteur à l'autre. Cependant, quelques points saillants ressortent chez la plupart des auteurs. Premièrement, comme le dit Philip Curtin, la colonisation est une : « *domination par un peuple issu d'une autre culture* » (Curtin 1974, 23). Mais cette définition manque de complexité. En effet, la définition de Curtin ne fait pas état de la perception de la population colonisée qui doit voir la prise en charge du territoire par des étrangers comme illégitime. Osterhammel, lui, parle de la colonisation comme :

*« Un rapport dans lequel une société tout entière est dépossédée de son développement historique propre pour être dirigée par des étrangers, et ce, en fonction des besoins et des intérêts (essentiellement économiques) des maîtres coloniaux. »*  
(Osterhammel 2010, 57).

Il y aurait donc un refus des colonisateurs de faire une rencontre culturelle véritable avec les colonisés. C'est la notion d'imposition qui est à l'avant-place. Le colonialisme peut donc être défini comme étant une relation de domination établie entre deux parties dont l'un opprime l'autre et dans laquelle les décisions fondamentales concernant le mode de vie sont prises par une minorité qui a le pouvoir de l'imposer. Il est aussi important d'ajouter que la doctrine coloniale, comme l'a dit Saïd, repose sur une idéologie qui se base sur le fait que le colonisateur est culturellement supérieur au colonisé (Saïd 1993, 8).

Le territoire géographique qui s'appelle maintenant le Québec a d'abord été colonisé par la France avec l'arrivée de Christophe Colomb en 1492. À cette époque, les colonisateurs étaient Français et les colonisés étaient les Premières Nations (ou Indiens d'Amérique ou Amérindiens). Puis, après la bataille des Plaines d'Abraham de 1759, c'est l'Angleterre qui prend le contrôle du

territoire. Deux colonisations successives qui placent les Canadiens français dans un double rôle: colonisateur (des Premières Nations) et colonisés (par les Anglais). Le « colonisé » a ensuite été réutilisé comme argument par les séparatistes québécois des années 50 et 60. Le rôle de colonisateur, lui, a été beaucoup moins visible sur la place publique et est encore considéré par plusieurs comme étant une supercherie. Selon moi, le Québec a donc passé par deux types de temps colonial: l'un empirique, lors de la victoire des Anglais sur les Plaines d'Abraham, et l'autre métaphorique, réutilisé par le mouvement séparatiste québécois. Voyons ce que ces deux temps coloniaux impliquent.

Le premier est la colonisation anglaise qui a débuté en 1759 lors de la victoire de l'armée britannique de Wolfe sur l'armée française de Montcalm sur les Plaines d'Abraham à Québec. Plus tard, les patriotes Canadiens français ont voulu défendre leur place et devenir littéralement indépendant, briser le lien colonial avec la Mère Patrie qu'était l'Angleterre. L'autre lien colonial, celui utilisé par les indépendantistes des années 50, 60 et 70, est de nature métaphorique et revendique que la colonisation anglaise ne s'est jamais vraiment terminée et affligerait encore la province. Il faudrait se séparer du Canada pour conserver un contrôle sur la langue française, la culture québécoise et l'économie de la province. Le terme « colonial » est donc encore utilisé, mais la colonisation était symbolique puisque le Canada était alors indépendant d'une puissance coloniale. On se dit prisonnier, symboliquement, des chaînes du Canada anglophone. Comme j'ai déjà exposé l'histoire du colonialisme empirique dans la partie historique de l'introduction de ce mémoire, je me concentrerai maintenant sur l'utilisation de la métaphore coloniale dans le discours du mouvement indépendantiste québécois pour qui:

*« La décolonisation est invoquée pour retrouver l'identité québécoise en ces termes: le peuple québécois est colonisé, culturellement aliéné, dépersonnalisé. L'indépendance nationale est la solution pour libérer le peuple de la domination coloniale et capitaliste du Canada anglais. »*  
(Jones 2006 ).

Commençons par ce passage de Jones dans lequel je retiens quelques points importants. D'abord, je remarque qu'il parle de capitalisme, ce qui est intéressant. À première vue, on ne dirait pas que le capitalisme a joué un grand rôle dans le mouvement indépendantisme québécois. Pourtant, les

porteurs de drapeau de l'idéologie nationaliste séparatiste des années 60 et 70 utilisent la métaphore coloniale en parlant non seulement du déséquilibre économique entre Canadiens français et anglais, mais aussi pour qualifier une attitude trop capitaliste des anglophones (Américains ou Canadiens). Les francophones, eux, se situeraient beaucoup plus à gauche sur le spectrum politique gauche/droite selon les têtes d'affiche séparatistes, ayant des valeurs plus chrétiennes. Michel Chartrand par exemple, un grand du mouvement séparatiste et syndical au Québec tient un discours anticolonialiste à saveur socialiste qui se base sur des valeurs catholiques progressistes:

*« Nationalisme et socialisme convergent obligatoirement, car ils sont absolument nécessaires l'un et l'autre à la réussite des transformations de la société auxquelles ils tendent respectivement. Les nationalistes s'aperçoivent ou s'apercevront tôt ou tard qu'ils ne peuvent réaliser le plein emploi, la planification ou le dirigisme économique, la démocratie de participation au sein du capitalisme de l'entreprise privée. Il n'y a pas, je le répète, de bon capitalisme, parce qu'il est gouverné par la morale du plus fort et l'écrasement du petit. Tant qu'une compagnie sera libre de fermer ses portes le jour où elle décide de le faire, quelle sécurité réelle peut espérer donner une convention collective? »*  
(Chartrand 1971).

René Lévesque utilise aussi la domination économique anglophone comme point central de sa plateforme électorale ainsi que dans l'idéologie séparatiste qu'il défend. C'est d'ailleurs René Lévesque qui utilisera le plus fortement la métaphore coloniale. Par exemple, dans un célèbre discours prononcé à Laurier en 1979 il dira: *« I'd like to say that we've got no lessons on that front to take from anyone who's been dominating quebec like a bunch of Rhodesians. The White Group. If we had colours here you'd feel it »* (Fraser 14 décembre 1979). Ici Lévesque utilise les mots « *dominating* », « *Rhodesian* », « *color* », tous des mots ayant une image forte de colonisation.

Après l'analyse d'une grande partie de ses discours et de ses écrits, on peut dire que l'utilisation du colonial dans sa stratégie visait à faire ressortir trois choses. La première est un rapport de force inégal encore très présent entre les Québécois Canadiens français et les Canadiens anglophones ou les Américains. Par exemple, lors d'une entrevue qu'il a donnée à la télévision



française en 1972 en tant que chef du Parti Québécois il dit: « *Le Québec sort d'un passé colonial qui a créé une atrophie, un sous-développement de la personnalité collective. Illustration typique : 80 pour cent des Québécois sont francophones, mais 80 pour cent des postes de direction sont occupés par des anglophones* ». Deuxièmement, son utilisation de la métaphore coloniale fait ressortir que ces inégalités se présentaient sur plusieurs formes; économique, langagières, sociales, etc. Troisièmement, la métaphore coloniale faisait ressortir une barrière langagière qui remontait aux inégalités qu'avaient créées les Anglais à l'époque de la colonisation et que bien que le rapport inégal n'était pas exclusivement mené par la langue, la langue formait les camps en présence. Pour Lévesque, le Québec des années 60 se divisait grossièrement en deux camps. Le camp francophone était composé de travailleurs majoritairement pauvres, moins éduqués, aux mains des Anglais, mais intelligents et créatifs. Les camps des anglophones, eux, étaient qualifiés de manipulateurs bien nantis et bien éduqués qui utilisaient leur pouvoir à mauvais escient et qui voulaient assimiler les francophones. Plusieurs Québécois étaient d'ailleurs d'accord avec ces qualificatifs, séparatistes ou non. En effet, même les fédéralistes de l'époque avaient, par exemple, été surpris par la vigueur des arguments faits par les Canadiens anglais lors des auditions publiques de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme de 1963 à 1970. Ils ne considéraient peut-être pas une séparation comme étant la solution au problème, mais s'entendaient avec Lévesque sur la vision des anglophones, sans toutefois partager son opinion sur la gravité de la situation.

Finalement, dans tous les rapports gouvernementaux ou dans tous les écrits sur le Québec, il est rare de ne pas retrouver les termes « nationalisme », identité nationale et mouvement indépendantiste. Je ne peux passer à côté de ce concept en présentant mes analyses sur l'indépendantisme ou sur le colonialisme au Québec. Pour reprendre les idées de la nation développées par Renan et Anderson, parler du nationalisme au Québec, c'est comme parler de la dimension émotive de l'indépendantisme. Ce terme est cependant assez délicat à utiliser dans un contexte théorique puisque ce concept est profondément teinté du nationalisme européen, concept attaché à la violence qu'il a entraîné pendant les deux Guerres mondiales souvent considéré comme dépassé et remplacé par les études de la globalisation et de l'effondrement des frontières au nom de l'inclusion. Or, le nationalisme québécois est très différent du contexte européen et

demande une attention particulière si on veut être capable de l'inclure dans une démarche conceptuelle.

Un autre problème est que la définition de nationalisme est loin de faire l'unanimité auprès des spécialistes de la question. C'est un concept hautement problématique qui soulève de vifs débats sur les plans académiques, politiques et sociaux. Il donc peu probable que de telles définitions conceptuelles puissent faire un jour consensus à travers les différentes sphères. Cependant, aux fins de notre argument, je pense nécessaire de donner une définition, bien que plus large, qui peut encadrer le concept: « *The term “nationalism” is generally used to describe two phenomena: (1) the attitude that the members of a nation have when they care about their national identity, and (2) the actions that the members of a nation take when seeking to achieve (or sustain) self-determination* » (Miscevic 2014). Bien que cette définition soit sommaire et incomplète, elle nous donne un terrain de jeu un peu moins large. Le nationalisme québécois est donc profondément ancré dans une volonté de valorisation et, jusqu'à un certain point, de défense de sa culture. Cependant, il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une défense violente, mais plus d'une association de valorisation de sa culture par rapport à celle des autres (notamment anglophone, mais aussi immigrante).

De plus, comme je l'ai mentionné plus tôt, le nationalisme apporte une dimension plus affective, plus émotive que l'indépendantisme puisque, comme la nation, elle dépend d'un sentiment d'appartenance profond et d'un vouloir de défendre une partie de son identité. Or, si le Québec est vraiment en crise identitaire qui serait causée, selon plusieurs, par un passé de bataille constante pour défendre sa place au sein d'une mer anglophone sans trop y trouver sa place définitive, comment le nationalisme entre en jeu dans une identité plus ou moins définie? Qu'est-ce que les Québécois veulent défendre? Selon Chartrand :

*« Le nationalisme, c'est le préalable de l'ouverture sur le monde : on ne peut accéder à l'international que par la médiation de la nation. Une personne ne peut entrer en relation avec une autre que si elle se connaît et se définit elle-même d'abord. C'est la même chose pour la nation canadienne-française. » (Roland 1971, 34)*

C'est ce qui nous amène en plein cœur du problème: les interactions entre les Québécois d'origine Canadienne française qui ont vécu (directement ou pas) toutes ces batailles identitaires et ceux qui viennent d'arriver et qui n'ont pas eu à vivre la guerre.

## Chapitre 4 - Analyse des entrevues

Dans les chapitres précédents, j'ai esquissé les grandes lignes théoriques du rapport entre le passé de la province et les relations interculturelles aujourd'hui. Je produirai ici une analyse du problème à l'aide des données empiriques récoltées lors des entrevues que j'ai conduites. L'analyse de mes entrevues permettra de faire émerger les thématiques principales sur lesquelles s'échafaudent les relations interculturelles pour les participants, à partir de l'horizon québécois d'origine Canadienne française et à partir de l'horizon des personnes issues de l'immigration. Plus précisément, elle montrera les perceptions des deux parties en présence, ainsi que les impacts possibles sur les relations interculturelles que les interviewés entretiennent. À la fin de ce chapitre, je tenterai de présenter l'espace entre la réalité théorique et la réalité empirique dans ces relations interculturelles.

Pour ce faire, je diviserai ce chapitre en deux grands blocs. Le premier sera une analyse thématique du type micro du contenu des entrevues où je ferai ressortir les réponses des participants en rapport à cinq grands thèmes: la Révolution tranquille, le nationalisme (ou comportement/opinions nationaliste), les relations entre anglophones et francophones, le rapport à l'immigration et la protection de la culture et question d'identité. Dans ce même bloc, je ferai ensuite ressortir les différences que j'ai notées entre les discours des participants immigrants et ceux des Québécois Canadiens français. Finalement, je ferai ressortir ce que les discours, toute catégorie de participant confondue, ont en commun ainsi que les subtilités qui les séparent. Le deuxième bloc sera une analyse de type macro où je traiterai des grandes questions de dynamiques entre les groupes. Ce bloc contiendra aussi l'analyse qui me permettra de répondre à mon hypothèse de départ. La division en deux blocs me permettra d'exposer les subtilités, ressemblances et différences, des participants en donnant un contexte riche qui permettra de mieux comprendre l'analyse macro. De plus, chacune d'elles me permettra de traiter le problème à plusieurs échelles. Conséquemment, l'analyse macro se veut une réflexion plus large sur mon hypothèse de départ qui inclura l'analyse micro en utilisant les outils théoriques développés dans les chapitres précédents comme point d'ancrage.

#### **4.1 Analyse des enjeux ethnographiques**

J'ai touché à dix-neuf thèmes dans les questions que j'ai posées aux participants. Certains évoquaient le sujet d'eux-mêmes et certains étaient inclus dans les questions que j'ai posées aux participants :

1. La Révolution tranquille
2. Le référendum de 1995
3. Le débat sur la Charte des valeurs
4. Les relations entre anglophones et francophones
5. Les relations entre le Québec et le Canada
6. La loi 101
7. La protection de la langue française
8. Les difficultés de l'immigration au Canada et au Québec
9. Les relations hommes femmes
10. Le bilinguisme
11. La religion catholique
12. Le racisme
13. Les valeurs québécoises
14. La protection de la culture
15. Les droits universels
16. Les illusions préimmigrations
17. Les relations entre immigrants et les Québécois Canadiens français
18. La « Commission Bouchard Taylor »
19. Le nationalisme

De ces dix-neuf thèmes, cinq sont ressortis comme étant centraux. En effet, peu importe qui répondait aux questions, certains sujets suscitaient plus d'intérêt que les autres. Ces cinq thèmes sont :

1. La Révolution tranquille
2. Le nationalisme au Québec

3. Les relations entre anglophones et francophones au Québec
4. L'immigration
5. L'identité québécoise et la protection de sa culture

La première question à se poser est certainement pourquoi ces cinq thèmes sont ressortis du lot. Une hypothèse est que ces cinq thèmes ont dominé les discussions depuis quelques décennies déjà, l'immigration étant probablement le thème à s'être ajouté le plus récemment. Néanmoins, ils semblent encore soulever les passions, autant chez les immigrants qui sont témoins du contexte québécois en tant que participants et en tant qu'observateurs extérieurs que chez les Québécois Canadiens français. Voyons comment les participants ont répondu à cette liste de thèmes prédominants. Je traiterai l'information d'abord sans faire de différence entre participants (immigrants et Canadiens français, homme, femme, âge, confondus) pour ensuite insérer ces différences dans le contexte des réponses.

#### ***4.1.1 La Révolution tranquille***

Le thème de la Révolution tranquille est ressorti dans toutes les entrevues que j'ai faites. Il semble sans aucun doute que ce soit un moment qui ait non seulement marqué la génération qu'il l'a vécue directement, mais aussi les générations qui ont suivi cette période de transformation « tranquille ». Les impressions qu'elles ont laissées sont fortes, même chez les plus jeunes. Cependant, les connaissances historiques académiques sont faibles chez tous les participants. Ils sont au courant des plus grands, comme l'implication de Jean Lesage par exemple, mais beaucoup de grandes lignes ne sont pas connues. Par exemple, ils ne savent pas trop en quelle année elle s'est déroulée ou le nom de gens impliqués comme personnes importantes de cet événement. Cependant, qu'il l'ait vécu directement ou pas, tous les Québécois s'entendent que cette période de bouleversement a changé la vie des gens d'ici positivement sur plusieurs fronts. Les immigrants ont aussi cette perception d'une période de transformation qui a mené à une meilleure vie non seulement pour les Québécois, mais pour eux aussi. Selon eux, la Révolution tranquille a peut-être même favorisé leur expérience d'immigration au Canada et au Québec. Tous les participants québécois mentionnent inévitablement une délivrance de la religion catholique et un réveil du peuple québécois synonyme d'une affirmation après une oppression

générale. Par exemple, madame Lapointe, 62 ans et Canadienne française me dit que pour elle la Révolution tranquille c'est:

*« C'est ce qui m'a permis d'aller à l'école [...] les femmes ont pu prendre une place [...] une sortie de la fermeture [...] le Québec qui s'ouvre [...] les francophones qui arrêtent de plier et qui dit "écoute la, j'ai le droit à une place au soleil " ».* Pour elle, la religion et l'État étant maintenant séparés, la libération de la population et l'accession à un monde plus ouvert et juste a été possible : *« Tout est dans la religion qui a été clairé de l'État. Ça a donné du pouvoir aux femmes, aux Québécois de s'affirmer pis de s'ouvrir sur le monde pour entrer dans ce qu'on peut appeler la modernité ».* Dans le même sens, monsieur Bouchard, Canadien français de 54 ans, commente la Révolution tranquille comme : *« On va pas se laisser manger la laine sur le dos [...] une prise de conscience [...] C'était le temps qu'on fasse de quoi ».* Dans ce passage, monsieur Bouchard fait référence à l'élite anglophone et à l'Église catholique. Pour monsieur Messier 41 ans : *« c'est un moment où ya un réveil, ou ya un sursaut d'une volonté qu'on peut appeler une volonté d'affirmation [...] C'est un moment de lucidité, c'est un moment d'éveil. »*

Les immigrants ont un discours similaire à celui des Québécois Canadiens français. Par exemple, madame Lee 62 ans, d'origine africaine et européenne, mentionne que la Révolution tranquille c'est :

*« Le passage d'un peuple qui était soumis, à toute sorte de choses. Je veux dire au Canada et à la religion entre autres [...] Un élan, un premier élan [...] Le passage à l'adolescence d'un peuple [...] Passer d'une espèce de noirceur à quelque chose qui n'est peut-être pas aussi noir. »*

Madame Mukembi 54 ans, originaire du Congo, va dans le même sens:

*« Mais je pense que c'est à partir de ce moment-là qui a eu la vraie identité qui s'est formée. Un esprit critique qui s'est développé, un détachement par rapport à la religion, une expression des droits individuel et collectif aussi, d'aspirer à un certain état comme femme, comme francophone, etc. Donc, je dirais que pour moi c'est aussi le moment où le Québec s'est défini comme peuple. »*

Peu importe la catégorie, tous semblent s'entendre sur le fait qu'ils voient la Révolution tranquille comme étant une étape positive pour le Québec et pour les gens qui y habitent, et qu'on en ressent encore les bienfaits aujourd'hui. Les termes utilisés par les participants parlent d'eux-mêmes et décrivent un moment de changement profond à caractère positif: « ouverture », « prise de conscience », « éveil », « lucidité ». Cette vision implique aussi qu'il y a eu quelque chose dont le peuple devait se libérer. Pour plusieurs, c'est la religion et le pouvoir qui étaient oppresseurs. Pour d'autres, la source de l'oppression est moins clairement désignée, mais toujours présente dans les discours.

#### **4.1.2 Le nationalisme au Québec**

Lors des entrevues, j'ai posé directement la question aux participants: vous considérez-vous comme nationaliste? Pensez-vous qu'il existe une différence culturelle entre le Québec et le reste du Canada, qu'elle est inconfortable et/ou qu'elle doit être abordée? La nature directe de la question ne rend cependant pas le nationalisme québécois plus facile à traiter ou analyser. Je sentais que le sujet était sensible et que le nationalisme est compris comme une affiliation au Parti québécois. En complexifiant mes questions, j'ai remarqué que d'autres paramètres peuvent aider à mieux cerner l'attachement qu'ils ont envers le Québec et le nationalisme. Par exemple, sept participants sur douze (59 %) ne s'identifiaient pas comme nationalistes, mais zéro sur douze s'identifiait comme fédéralistes. Madame Lachance semble bien représenter l'opinion de la majorité lorsqu'elle dit: « *Si je me dis Québec ou Canada, vraiment plus Québec quant à moi. Mais il y a toute une régie interne au Québec qui va avec le mouvement nationaliste que j'aime moins* ». Cette donnée statistique nous apprend que l'idéologie nationaliste associée aux partis politiques entraîne des réactions diverses et complexes et que plusieurs n'y adhèrent pas, mais qu'ils ne sont pas pour autant adeptes de la condition actuelle du Québec dans le Canada. En effet, 100 % des participants à l'entrevue, immigrants ou Canadiens français, voient le Québec comme distinct du Canada, et ce, assez pour revendiquer cette différence et ne pas adhérer au modèle fédéraliste.

Une autre donnée intéressante est que les immigrants sont très sensibles au nationalisme européen qui a mené aux Guerres mondiales et que les Canadiens français ne font pas ce lien.



Conséquemment, les participants immigrants associent le nationalisme avec danger, violence et racisme. Par exemple, pour monsieur Kardash, 45 ans : « *Tout le mouvement nationaliste, quand on habitait en Europe, dans nos yeux c'est associé à l'extrême droite, à l'intolérance.* ». Tous les participants immigrants étaient pleinement au courant que les deux mouvements nationalistes, Européen et Québécois, avaient des différences fondamentales. Cependant, aucun d'entre eux ne pouvait faire abstraction de l'histoire du mouvement nationaliste européen et ils l'ont tous mentionné durant l'entrevue. Celui-ci justifie notamment, pour les immigrants, une surveillance du mouvement québécois pour ne pas qu'il dérape lui aussi. Pour monsieur Oliveri:

*« Moi, maintenant, je peux faire la différence entre les deux, mais j'ai encore un peu peur du nationalisme politique. Quand mon frère vient, lui vient de Belgique, il me dit toujours que le discours nationaliste c'est un discours euh, discriminatoire slash [/] raciste un peu, même ici. Lui, il ne comprend pas ça vraiment, pis il ne le met pas dans un mouvement historique je dirais. »*

Certains participants ayant une opinion plus arrêtée sur la question du nationalisme au Québec, tous Canadiens français et tous des hommes, parlent d'une aliénation des Québécois au Canada devenue invisible puisque normalisée. Pour monsieur Messier, un Saguenéen de 41 ans: « *On va survivre la, mais les Québécois on est un peuple qui est littéralement en train de mourir de honte* ». Bien que très nationaliste, même monsieur Messier ne semble pas satisfait des solutions nationalistes des partis politiques québécois : « *Le programme du PQ. Tsé c'est des zoufs le Parti Québécois. Ils parlent pas de souveraineté, ils parlent de capital politique, c'est leur monnaie* ». Le cas de monsieur Messier est intéressant. Il n'est pas le seul à avoir exprimé des opinions nationalistes plus intenses, bien qu'il ait été le plus éloquent à ce sujet, il faut insister sur le fait qu'il ne fait pas partie d'une minorité dans le groupe de gens que j'ai interviewé. Cependant, son discours fait beaucoup de liens entre tous les thèmes que je vais exposer dans cette première partie de chapitre. Ses expériences personnelles sont aussi éloquentes que son discours. C'est pourquoi et je passerai un peu de temps spécifiquement sur son cas plus tard dans ce chapitre.

#### **4.1.3 Les relations entre anglophones et francophones au Québec**

Essentiellement, il faut préciser que ce thème en contient en fait deux : le premier étant les relations entre les Québécois francophones et les anglophones et le deuxième étant la relation qu'ont les participants avec la langue française et la langue anglaise. En effet, une analyse des entrevues a révélé que les discours des participants sur le thème de la langue portent soit sur des interactions entre humains, soit sur le fait plus abstrait qu'est la langue. Les deux sont généralement utilisés de manière interchangeable, mais je crois important de les diviser pour des fins d'analyse. L'importance de séparer les deux peut être démontrée par une donnée statistique : dix participants sur douze (88 %) privilégient le bilinguisme, mais neuf participants sur douze (sept Canadiens français et deux immigrants) nous ont dit avoir une réaction négative en voyant des gens parler anglais dans leur vie quotidienne. Ces chiffres semblent démontrer que malgré que les gens soient d'accord avec le bilinguisme, le fait de parler les deux langues ne les dérange pas. Cependant, cela les dérange lorsqu'ils entendent trop d'anglais dans leurs interactions quotidiennes. En considérant qu'il existe la langue comme fait et la langue comme médiateurs des interactions, voici quatre points que mes entrevues ont révélés être plus ou moins des constantes à travers la majorité des participants. Il est à noter que dans cette partie, une majorité implique toujours 80 % et plus des participants, Canadiens français et immigrants confondus.

- a. Le bilinguisme est considéré par une majorité comme un atout, surtout lorsqu'il est question d'emploi et d'ouverture sur le monde;
- b. Une majorité croit que la langue française doit être protégée de la langue anglaise et qu'il y a un réel danger qu'elle disparaisse avec le temps si on ne la protège pas;
- c. Cette majorité croit que cette protection doit passer par des mesures de valorisation du français plutôt que des mesures punitives ou coercitives;
- d. Une majorité a de la difficulté à faire une distinction entre la langue française et la culture québécoise.

La plupart du temps, le bilinguisme, donc la capacité de parler l'anglais et le français, a été traité par les participants comme un thème plutôt abstrait, peu associé à des interactions. Comme je l'ai mentionné plus tôt, une très grande majorité dit le préconiser et être d'accord avec le fait que les francophones au Québec devraient apprendre l'anglais au même titre que les anglophones

devraient apprendre le français. Deux raisons semblent animer l'attrait du bilinguisme. Le premier est l'ouverture sur le monde ou être capable de consommer des produits culturels d'ailleurs, pouvoir voyager, écouter la télévision ou lire en anglais dans un but d'augmenter sa culture personnelle et sa connaissance du monde. Le deuxième raison, et la plus mentionnée tant par les immigrants que les Canadiens français que j'ai interviewés, est que si quelqu'un est bilingue il pourra trouver un emploi plus facilement et qu'il sera meilleur. Autrement dit, le bilinguisme est considéré comme étant un plus sur un *curriculum vitae* et pourrait donner un meilleur emploi plus payant, permettant une meilleure condition de vie. Par exemple, monsieur Bouchard dit avoir envoyé ses deux filles à l'école anglaise par choix pour leur donner de meilleures conditions de vie et plus de perspectives d'avenir.

La réalité du marché de l'emploi contemporain, au Québec comme ailleurs, favorise effectivement de parler plusieurs langues. C'est un fait. Mais il faut tout de même rappeler que de considérer l'anglais comme étant une langue d'opportunité offrant de meilleures conditions socioéconomiques n'est pas nouveau. Cela remonte à la conquête et a continué jusqu'à aujourd'hui. Les anglophones étaient riches, éduqués et avaient des positions d'influence. Les francophones étaient généralement pauvres, peu éduqués (ou moins que les anglophones) et ne pouvaient occuper que des postes sans prestige ou pouvoir. Historiquement, bien que les conditions des francophones au Québec aujourd'hui se sont améliorées grandement, on peut remarquer une continuité historique dans le discours des francophones qui n'est pas conscient chez les participants. Il semble que les francophones du Québec aient un préjugé envers la langue française et un autre envers la langue anglaise. Il est important de considérer cette variable puisqu'un préjugé faux (au sens de Gadamer) pourrait entraîner une mécompréhension ou une incompréhension lorsque ces préjugés sont plongés dans des relations interpersonnelles entre francophones et anglophones. Il est, à mon avis, possible que ce soit le cas puisque certains participants, comme madame Lachance, a mentionné pendant l'entrevue que : « *moi dans mon histoire familiale, nous on est vraiment des gens francophones, du petit monde, des ouvriers* ». Il est impossible de savoir jusqu'à quel point cette manière de penser s'applique dans son jugement, mais si on en croit Gadamer, le préjugé de madame Lachance pourrait avoir une influence sur celui-ci.

Dans le point b, j'ai mentionné qu'une majorité croit que la langue française doit être protégée de la langue anglaise et qu'il y a un réel danger qu'elle disparaisse avec le temps si on ne la protège pas. Cette majorité croit que cette protection doit passer par des mesures de valorisation du français plutôt que des mesures punitives ou coercitives. Par exemple, madame Lapointe pense que : *« la loi 101, je suis d'accord qu'elle existe parce qu'étant donné qu'on est dans une mer anglophone, si tu veux garder une langue de base pis garder un lien historique avec ta base, avec tes racines, un moment donné il faut que tu les protèges tes racines. »*. Madame Lapointe fait deux liens importants, un lien entre identité et langue en parlant de racines. Elle dit aussi qu'elle croit important de protéger cette langue parce qu'elle pourrait être en danger. Quelques minutes plus tard, elle disait d'ailleurs : *« Donc, là on est comme dans une période où il faut faire attention, mais il faut garder notre ouverture »*. Madame Lee, immigrante, va dans le même sens que madame Lapointe et que la majorité des participants de ma recherche : *« Je pense que le Québec a raison de défendre le français, parce que s'il le faisait pas, ça disparaîtrait complètement. D'un autre côté, il faut être bilingue. J'ai pas d'opinion sur l'anglais particulièrement, mais j'ai plus une opinion sur le français qui doit être défendu »*. Madame Suarez explique que pour elle, le français est une langue à protéger, mais qu'il faut donner aussi les moyens aux immigrants de l'apprendre. De plus, elle pense que les punitions pour les gens qui ne respectent pas les politiques de la langue sont trop sévères, qu'il faut viser sur les moyens qu'on donne aux immigrants et ne pas les punir :

*« Je pense que le français pourrait disparaître s'il n'est pas constamment remis comme langue majoritaire, c'est certain ça. Mais il n'y a pas de ressources, pas assez de ressources, pour les immigrants. Moi, je suis chanceuse que le Brésil donne des cours, ici c'est l'enfer pour les cours de français. Il ne faut pas nous punir, il faut nous aider. »*

Pour ce qui est des interactions entre francophones et anglophones, les enjeux sont différents que lorsqu'on parle de la langue seulement. En effet, lorsque les gens parlent de bilinguisme, ils ne semblent pas se sentir menacés directement. Comme nous l'avons vu, une grande majorité pense que le bilinguisme est une bonne chose. Mais lorsqu'on parle de parler anglais en public, certains des participants étaient dérangés par une apparence d'un anglais omniprésent à Montréal. Par exemple, madame Lachance, qui est probilinguisme, qui dit ne pas se sentir directement mal à l'aise avec l'anglais à Montréal, a un autre discours lorsque la langue est vécue en interaction :

*« Souvent j'entends des gens parler anglais. Ça me dérange un peu. [...] par exemple mes filles sont dans les scouts, dans le mouvement scout, dans Côte-des-Neiges pis des fois je me dis mon dieu la vie se passe en anglais ici. Complètement tu sais. Pis quand je suis confronté à ça me dérange un peu. Mais je me dis c'est vrai qu'on parle français pis c'est le fun qu'on parle français. »*

Madame Lachance dit ne jamais avoir eu une confrontation directe ou une situation où un anglophone a dépassé les bornes. À part des discussions familiales vivantes sur le sujet, elle dit ne pas avoir de problèmes en interaction avec des anglophones. Selon elle, la très grande majorité des anglophones parlent français et elle est convaincue qu'ils se forcent pour être bilingues. Autrement dit, elle leur accorde de bonnes intentions. Monsieur Messier, lui, pardonne beaucoup moins aux anglophones. Il est le seul de tous nos participants à avoir eu de réelles interactions conflictuelles, des incidents critiques, avec des anglophones. Certains de ces incidents concernent des immigrants, d'autres concernent des Canadiens anglais. Dans les deux cas, monsieur Messier semble penser que les anglophones ont de mauvaises intentions et une mauvaise foi envers les francophones, qu'ils les regardent de haut. Encore une fois, cette manière de penser rappelle la période juste avant la Révolution tranquille. Monsieur Messier associe grandement la langue française avec l'identité et le droit d'exister des Québécois francophones qu'il croit bafoués par les anglophones : *« les Anglais que tu croises dans la rue la, quand ils veulent te montrer que tu es un nègre la, ils te le font sentir. Tout le temps. Pis ils diraient : vous voyez bien objectivement que j'ai raison. »*

En résumé, les participants sont ouverts et favorables au bilinguisme, mais sont dérangés lorsqu'ils entendent parler anglais. Les participants qui se montraient défavorables au bilinguisme, eux, n'étaient pas à l'aise avec le fait que certains parlent anglais dans les rues. Finalement, un participant ne disait avoir aucun problème avec le bilinguisme ou à rencontrer un anglophone sur sa route, dans un commerce ou dans la rue.

#### **4.1.4 Immigration, identité québécoise et protection de la culture**

Pour cette partie, j'ai joint les deux derniers thèmes que sont l'immigration et l'identité québécoise parce qu'une très grande proportion des participants, lorsque questionnés sur

l'immigration, parlaient des deux d'un seul souffle. Mentionner l'immigration, chez les immigrants ou les Canadiens français, amenait inévitablement le sujet de la culture québécoise (et sa protection). Cependant, à des fins d'analyse, ce discours entremêlé doit être redivisé en gardant en tête le réflexe des participants à en parler de manière reliée, voire symbiotique. Dans la section d'analyse macro, j'explorerai plus en profondeur les raisons de cette apparente symbiose, mais pour l'instant j'analyserai ces deux thèmes en commençant par l'immigration.

Encore une fois, je remarque que le discours des participants sur l'immigration mélange deux échelles qui peuvent facilement être comprises comme la même, mais qui doivent être séparées pour des fins d'analyse et compréhension (au sens de Gadamer). La première est l'échelle macro où l'immigration est un fait sociologique présenté et traité par des balises macro, c'est-à-dire les lois, les organisations, les médias de masse, etc. Puis, il y a un discours sur l'échelle micro, soit les interactions interculturelles présentent dans la vie quotidienne des individus : deux êtres humains qui se rencontrent physiquement et deviennent en interaction directe ou indirecte l'un avec l'autre. Une interaction directe pourrait, par exemple, se passer lors d'une conversation, alors qu'une interaction indirecte pourrait être témoin d'une situation. Dans les deux cas, on parle d'une échelle micro et interactionnelle. Peu de participants Canadiens français m'ont parlé de leur propre chef des interactions qu'ils ont avec des immigrants, mais la plupart avaient des opinions arrêtées sur les politiques (ou règles) publiques concernant l'immigration, les politiques ou règles des organisations en rapport avec les immigrants ou les événements rapportés dans les médias. Et c'est lorsqu'ils parlaient de cette échelle sociétale, où le comportement des immigrants est balisé officiellement par des règles, que les participants sautaient sans trop s'en rendre compte à la question de la culture québécoise. Les Canadiens français me parlaient alors du fait qu'il est nécessaire de réglementer les actions des immigrants en public et que le Québec avait des caractéristiques auxquelles ils tenaient à garder inchangées. C'était donc en étant confronté aux autres qu'ils étaient capables de ressortir les caractéristiques culturelles du Québec. Il est intéressant de voir que les Québécois se fient sur des règles sociétales pour baliser les immigrants et j'en parlerai plus en profondeur dans mon analyse macro. Pour l'instant, voyons le discours identitaire des Canadiens français qui, en parlant de l'immigration, mentionne une liste de caractéristiques sociétales qu'ils ne sont pas prêts à toucher quoiqu'il arrive :

- L'égalité entre les hommes et les femmes
- L'accès à l'éducation pour tous
- L'universalité d'accès aux soins de santé
- La justice et l'État de droit

Cette liste ne semble pas, à première vue, être culturelle ou authentiquement Québécoise. C'est surtout une liste de droits humains plutôt répandus en Occident. Cependant, les ayant choisis d'une longue liste de choix, les Canadiens français en ont fait des éléments culturels. Comme le dit Bouchard :

*« Les valeurs dites communes prévalant dans une société donnée sont rarement spécifiques dans leur principe puisqu'on les retrouve souvent d'une société à l'autre. Leur caractère distinctif vient du processus singulier d'historisation et d'appropriation qui leur est associé. C'est ce qui leur donne une résonance particulière dans une société donnée. »*  
(Bouchard 2012, 26)

C'est, comme le dit Taylor, une question d'appartenance qui forme notre identité autant sociétale qu'individuelle. Ce qui est particulier, c'est que les Canadiens français ne m'ont pas parlé de défendre le contenu de cette liste dans des interactions. Tous comptent sur l'instrument gouvernemental et les institutions publiques pour enraciner et défendre ces attributs. Autrement dit, il s'agit d'établir des balises institutionnelles pour gérer l'échelle interactionnelle. À première vue, cette volonté d'institutionnaliser peut sembler naturelle pour une société, mais nous reviendrons un peu plus tard sur les conséquences de ce choix.

Je ne passerai pas à travers cette liste point par point. Mais je crois nécessaire d'en faire ressortir quelques-uns qui semblaient intimement liés à la présence d'immigrants au Québec. Prenons l'exemple de l'égalité entre les hommes et les femmes. Tous l'ont mentionné au moins une fois pendant l'entrevue. L'égalité homme/femme ressortait en parlant du problème du voile, de l'emploi, du milieu des affaires, etc. Les femmes Canadiennes françaises en particulier semblaient donner plus d'importance à cette particularité en mentionnant qu'elles s'étaient battues pour l'obtenir et qu'il n'était pas question qu'elles acceptent que qui ou quoique ce soit la menace. Madame Lapointe résume éloquemment ce que la majorité des femmes Canadiennes françaises mettaient de l'avant pendant l'entrevue :

***Et est-ce qu'il y a des affaires sur lesquelles, par exemple, vous ne tolérez pas ça, que vous ne pliez pas?***

*Conditions de la femme. Si tu t'en viens avec ta femme ici. Tu le sais qu'on vit pas de la même façon, il faut que tu acceptes que ta femme apprenne à vivre comme nous autres. Parce que, moi, c'est quelque chose que je n'accepte pas de reculer. Je suis beaucoup plus rigide là-dessus que sur la langue [rires]*

***Donc ça c'est de base, on ne plie pas là-dessus.***

*Non, on ne plie pas là-dessus. Tu vois on s'est battues, et je fais partie de celles qui s'est battues pour obtenir ces mêmes droits-là. Moi quand je suis née, ma mère, si ma sœur voulait aller à l'hôpital, il fallait que mon père signe la. Oublie ça la, on revient pas la. Pis les femmes qui s'en viennent ici, il faut qu'elles aient ces accès-là aussi. Là-dessus, je suis rigide.*

Il ne faut pas manquer de mentionner que les tranches démographiques que j'ai choisies teintent bien entendu ces réponses. Cependant, la population que monsieur Bouchard a interviewée pendant la Commission Bouchard Taylor était beaucoup plus large et il mentionne tout de même cette même valeur comme faisant partie des valeurs que la population du Québec considère comme fondatrice (Bouchard and Taylor 2008a). L'accès à l'éducation et à l'universalité et l'accès aux soins de santé sont les prochaines valeurs québécoises que les gens mentionnent le plus comme étant non négociables. La justice est aussi ressortie plusieurs fois pendant les entrevues et peut être associée à ce que Bouchard appelle « L'État de droit ». Toutes ces valeurs semblent être assez importantes pour que les Québécois qui ont voulu qu'elles soient reflétées dans les institutions publiques. Cette analyse va de pair avec celle de Renan qui mentionne que : « *une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment de sacrifice qu'on a fait et de ceux qu'on est disposé à faire encore* » (Renan 1990, 41).

Il est intéressant de savoir que lorsque j'ai questionné les Canadiens français sur cette liste de caractéristiques, tous, même ceux les plus fermés à l'immigration, semblaient dire que si ces caractéristiques étaient respectées ils privilégieraient une ouverture aux immigrants. Finalement, tous les participants Canadiens français pensent que les immigrants font un choix de venir au Canada, et conséquemment, qu'ils doivent assumer leur choix et s'adapter en ne mettant pas en péril, par leur comportement ou leurs actions, cette liste de valeur. On sait pourtant que les faits



sont bien différents et que le choix n'est pas chose courante dans un processus d'immigration sauf chez les immigrants d'une classe socioéconomique plus haute. C'est une perception trompeuse des Canadiens français. Conséquemment, leur perception perturbe et brouille leur compréhension.

Quant à l'échelle interactionnelle, peu de participants Canadiens français ont eu des expériences traumatisantes ou conflictuelles avec des immigrants ou, pour les immigrants, avec des Canadiens français. Certains Canadiens français ont toutefois été ébranlés par des incidents critiques avec des immigrants et ceux-ci montrent bien comment la culture de défense de l'identité québécoise francophone est liée au passé de la province et comment elle affecte les relations interculturelles au Québec. Par exemple, monsieur Messier me raconte que la Révolution tranquille était un événement où les Québécois francophones sont sortis des rangs de l'aliénation, mais qu'autrement « *tout le monde marche les fesses serrées pis la tête basse au Québec* ». Pour lui:

*« La seule manière de guérir de ça, c'est d'accepter la douleur qu'on ressent, qui est imprimée dans ton corps et que tu portes dans ton corps. En fait, tu as une émotion pis tu ressens l'émotion. Pis tu veux l'exprimer pis peu importe. Pis la t'as quelqu'un qui te dis ferme ta criss de yeule. [...] Faique quand l'émotion viens que tu la pognes pis tu la refoules quelque part pis pour rendre ta vie viable, tu t'inventes une histoire inventée. Tu te bullshit toi même. Pis ça c'est le mécanisme d'aliénation [...] Il faut que un par un, chacun, on accepte la douleur qu'on ressent. Pis c'est parce qu'on renie la douleur que l'on ressent qu'on est sur le bord de l'autodestruction au Québec. C'est pour ça. C'est. Pour. Ça. Pis le peuple tsé, on va survivre la, mais c'est un peuple qui est littéralement en train de mourir de honte. Carrément ça. »*

Selon monsieur Messier, les Québécois francophones sont donc un peuple aliéné, profondément marqué par les actions des anglophones à travers l'histoire. Peu après, je lui pose la question : « *Est-ce que le peuple québécois a besoin de se protéger contre quelque chose ou de quelqu'un pour faire ce travail-là?* ». Il me répond ce que j'ai remis en annexe et que je vous invite à aller lire. Sa réponse est une exposition, à travers divers incidents critiques, de l'association qu'il fait entre les anglophones (et le traumatisme de la colonisation) et la manière dont il interagit,

directement ou indirectement, avec des immigrants. Il considère son identité culturelle francophone comme bafouée par les anglophones, toujours en danger, et remis en péril par les immigrants qui arrivent et qui rejoindraient le camp des anglophones. Il se réfère au cadre historique pour encadrer ses interactions interculturelles aujourd'hui et est frustré par le fait que les immigrants ne semblent pas partager les mêmes connaissances et qu'ils ne rejoignent pas la cause québécoise francophone. Finalement, il associe anglophone et immigrant même si la langue de l'immigrant n'est pas l'anglais. Il les associe et les traite tous les deux comme un danger ce qui teinte inévitablement les interactions qu'il a avec l'un et l'autre. On voit ici très clairement le lien entre colonisation, le ressentiment envers les anglophones qui est toujours présent aujourd'hui et l'association anglophone/immigrant, tous considérés comme un danger ou une menace potentielle.

D'autres participants, sans toutefois parler d'incidents critiques avec des immigrants, sont du même avis que monsieur Messier, quoiqu'ils expriment moins vivement le danger. Par exemple, madame Lapointe me dit :

*« Le Québec pis le français pis notre culture pis nos valeurs, c'est des affaires acquises. Je suis pas une spécialiste, mais y'a du monde qui se sont battus pour ça. N'importe quel pays dans le monde se protège parce qu'on se ferait tous bouffer avec la mondialisation. C'est pas une affaire de fermeture à mon avis OK ? C'est une affaire de limite. Si tous le monde trace les limites pis qu'on est capable de faire suivre les limites, dans le respect, tout est possible. Mais ya pas question qu'on retourne en arrière. On s'est fait bouffé par la religion pis par les riches pis par anglophones une fois. Mais tout est dans le respect de l'autre, tu sais. Moi je te dirais que quand je suis à l'extérieur, j'essaie de respecter la façon dont les gens fonctionnent. Donc ce que je demande à ceux qui viennent pas d'ici, les immigrants, c'est de respecter la façon dont nous on fonctionne. Présentement, si tu viens chez nous, tu dois respecter ma façon de vivre dans ma raison. Ben c'est la même chose que je demande aux immigrants. Je ne leur demande pas de renier ce qu'ils sont, comme je te demanderai pas de renier qui t'es. OK. Mais je vais te demander de respecter ce que je suis. »*

On voit ici que madame Lapointe, même si elle n'a pas nommé d'exemples concrets de l'histoire du Québec, parle de bataille. Elle parle aussi de choses acquises par cette bataille et de respect de

limites. Elle semble aussi associer la lutte que le Québec a menée dans le passé avec les immigrants d'aujourd'hui en appuyant ses assises sur le respect des limites.

## **4.2 Analyse sociopolitique des enjeux**

Bien que chacun des thèmes que nous avons explorés ci-haut a un lien plus ou moins fort avec le domaine politique, celui-ci est toujours présent, toujours en arrière-plan. Une analyse sociopolitique me semble alors un passage obligé pour établir un portrait complet et complexe des relations interculturelles au Québec. Par exemple, bien que les dynamiques interculturelles ne soient pas limitées à cela, l'influence du nationalisme sur celles-ci est une raison suffisante pour mener une analyse sociopolitique. Le but de cette partie sera donc d'analyser comment les tendances d'opinions et les idéologies des participants sont en lien avec des concepts comme le nationalisme, les valeurs et l'identité nationale et les relations entre majorité et minorité. Je chercherai aussi à tracer un portrait sommaire et exploratoire des jeux de pouvoir entre la majorité Canadienne française et les immigrants influencés par le pouvoir médiatique et la place des politiques ministérielles basée sur les perceptions des participants.

### **4.2.1 Nationalisme**

Comme nous l'avons montré dans l'analyse ethnographique du thème du nationalisme, l'enjeu qui semble revenir le plus souvent est que presque tous les participants sont d'accord qu'il existe généralement une grande différence entre le Canada et le Québec. Cela dit, peu de gens adoptent la vision nationaliste des partis séparatistes, notamment le Parti québécois. Quelles sont les raisons qui pourraient expliquer que les participants semblent frileux quand vient le temps de rallier leurs visions d'un Québec à part sans nécessairement adopter le discours politique nationaliste? En considérant le contexte sociopolitique, quelques pistes de réponses pourraient contribuer à expliquer cette situation.

On peut sans se tromper ranger le nationalisme québécois dans la catégorie du nationalisme modéré, du moins dans la période contemporaine. Par modéré, nous entendons qu'il n'est pas violent et qu'il n'implique pas de radicalisation comme dans la plupart des cas où il y a un processus de décolonisation pur et simple. De nos jours, les idées nationalistes véhiculées par un parti politique ou par d'autres avenues sont plus posées. Bien sûr, cette modération n'a pas

toujours été la réalité au Québec, pendant la crise d'octobre par exemple. Mais même si un discours moins modéré pourrait redevenir la norme dans le futur, le nationalisme moderne semble s'être bien transformé en mouvement plus tempéré, plus centriste que pendant ses années dures. Le débat sur les questions nationalistes entraîne donc des réponses beaucoup plus nuancées de la part des gens. Ceci implique qu'il est plus difficile pour les partis politiques ayant une ligne de parti généralement ferme de rejoindre autant de personnes que lorsque le mouvement était plus radical. Preuve que le temps a bien fait les choses au mouvement nationaliste.

En effet, le passage du temps peut expliquer beaucoup de choses sur le discours de nos participants. Par exemple, depuis le début du mouvement nationaliste, les Canadiens et les Québécois ont fini par créer une alliance où chacun semble se tolérer. Bien sûr, le sentiment n'est pas accompagné de chaleur ou d'amitié envers ces voisins géographiques, mais il semble bel et bien exister une sorte de communauté obligée. Par exemple, bien que considérée par plusieurs comme un faible symbole de la paix Canada-Québec, la Chambre des communes a adopté une motion en ce sens le 27 novembre 2006 : « *Que cette Chambre reconnaisse que les Québécoises et les Québécois forment une nation au sein d'un Canada uni*<sup>10</sup> ». Malgré les différences d'opinion sur ce geste du gouvernement fédéral (et conservateur), il est possible de voir à travers les époques que les Québécois ont fait contre mauvaise fortune bon cœur et qu'ils ont appris à apprivoiser l'idée de faire partie du Canada. Parce que la situation est moins pressante et qu'il existe moins de tension entre les deux partenaires, il ne serait pas surprenant que les gens adhèrent moins à un discours séparatiste, sans se départir de leur esprit nationaliste. En allant dans le même sens, les institutions québécoises pourraient elles aussi expliquer que nos participants sont tièdes à un mouvement politique nationaliste plus radical qui mènerait à une séparation du Canada. En effet, bien que le Québec partage une partie de ses institutions avec le Canada, il existe une autonomie certaine des institutions et des entreprises d'ici, un microcosme bien à nous. Il y a bien sûr tout ce qui est de juridiction provinciale comme la santé et l'éducation, mais il y a aussi des institutions comme Desjardins, les syndicats québécois, Hydro-Québec, Bombardier, Métro, Jean-Coutu, Québecor pour n'en nommer que quelques-unes. Nous avons aussi nos propres universités de langue française, une élite francophone à nous. Les

---

<sup>10</sup> Cette phrase a été prononcée par le premier ministre Stephen Harper le 27 novembre 2006 à la Chambre des communes du Canada.

institutions politiques, culturelles, sociales ainsi que les entreprises de la province nous permettent d'avoir l'impression d'être, jusqu'à un certain point, autosuffisant. Nous avons beaucoup de liens d'affaires et institutionnels avec le reste du Canada, mais cela ne nous empêche pas de diriger nos institutions comme des Québécois, ce qui pourrait contribuer à un discours nationaliste qui ne fait pas transparaître d'urgence séparatiste.

En considérant que ce portrait contemporain a été créé à travers le temps, il semble évident qu'il ne semble plus exister d'urgence dans la cause nationaliste comme elle a existé avant. Cependant, cette absence d'empressement ne veut pas dire que le Québec se soit tiré de ses questionnements existentiels et identitaires ou même de la mentalité nationaliste, comme nous le montrent les réponses de nos participants. Dans ce moment dans l'histoire, les discours révèlent qu'il est plus toléré que le Québec fasse encore partie du Canada, avec ses avantages et ses défis. Une question intéressante à explorer serait de savoir à quoi sont dues les augmentations et les diminutions de l'adhérence des Québécois à un mouvement nationaliste séparatiste à travers l'histoire. Par exemple, existe-t-il une corrélation entre les plates-formes politiques des partis québécois et canadiens et ces bonds dans l'opinion québécoise? Peu importe. Je retiens que la perception d'une menace anglophone (ou autre) et la réponse que les Québécois à cette possible menace a bien changé avec le temps et que ses subtilités et ses nuances entre régions du Québec et entre personnes dressent un portrait d'un Québec tout en nuance de gris.

Ces nuances de gris dans les opinions sur le nationalisme et la perception que nos participants ont de la menace influencent les relations interculturelles. Mais, comme nous l'avons vu dans les paragraphes précédents, le temps a joué un grand rôle pour atténuer la composante urgente du guêpier canadien anglophone. Il faudra que le temps aussi fasse son œuvre sur la nouvelle menace que sont les immigrants. Cependant, beaucoup de chemin a été parcouru dans les dernières années. Certainement, les effets du sentiment d'indépendance et d'autosuffisance ont permis d'approcher le problème de la nouvelle immigration avec une vision québécoise et ensuite l'encadrer dans des institutions bien à nous. L'habiliter de réglementer l'immigration en partie sans le Canada veut dire que la population du Québec est consciente de son pouvoir, ce qui diminue les tensions envers le Canada et envers les immigrants.

#### **4.2.2 Relation entre majorité et minorité**

Dans la partie micro de cette recherche, les relations entre la majorité démographique (les Québécois canadiens français) et les minorités au Québec sont au centre des relations interculturelles. En effet, même si empiriquement les Canadiens français sont en majorité en matière de nombre, ils semblent ressentir une menace de la part de ceux avec qui ils sont les plus en contacts soit les Canadiens anglais et les immigrants. Une réponse d'une participante semble bien résumer l'opinion des Québécois : « *Ce qui est acquis, c'est jamais vraiment acquis* » (Claudette Lapointe). Cette réponse semble dire 2 choses : 1) il y a un danger de perdre ce que l'on a déjà et 2) il faut empêcher ce que cela se produise et agir en conséquence. Madame Lapointe, comme la plupart des participants Canadiens français, adopte une position sceptique. Cette volonté de vouloir protéger quelque chose d'une éventuelle menace s'étend sur quelques pans de la culture québécoise notamment sur la langue française, les conditions de la femme, l'égalité entre les sexes, l'accès à l'éducation et les soins de santé gratuits, etc. Nous tenterons ici d'expliquer cette perception de menace à vouloir protéger activement ces acquis afin de déterminer quels sont les effets sur les relations interculturelles.

Comme nous venons de le mentionner, les données empiriques de cette recherche ont confirmé que les participants Canadiens français appréhendent une perte de leurs acquis. Lorsqu'on regarde plus en profondeur de ce qui est à l'origine de la menace, on voit clairement qu'elle concerne deux types de personnes : les Canadiens anglais (le reste du Canada) et les immigrants. Par exemple, dans la liste des choses à défendre activement selon nos participants, on mentionne vouloir protéger la langue française comme langue d'usage dans la province. La menace à la langue vient des Canadiens anglophones et des immigrants qui pourraient décider, d'une manière imagée, d'envahir le Québec d'anglais. Cependant, certaines choses à protéger visent indubitablement une menace immigrante, comme les conditions de la femme ou l'accès à l'éducation. Les Canadiens français semblent donc percevoir une double menace sur leur acquis : l'une canadienne, l'autre immigrante. Les deux s'entrelacent, se superposent et se différencient l'une de l'autre dépendamment de ce dont on parle, mais ce serait une erreur de considérer les deux types de menaces comme la même chose. Bien que simultanée, il faut différencier les sources de chacune des menaces. Voyons un tableau présentant chacune des choses que les

participants Canadiens français ont dit comme importantes de protéger de la culture québécoise par peur que les acquis soient perdus:

<i>À protéger (qui serait menacé)</i>	<i>Qui menace?</i>
Langue française	Canadiens français Immigrants
Accès à l'éducation	Immigrants
Accès gratuit à des soins de santé	Canada anglais Immigrants
Égalité entre hommes et femmes	Immigrants
Conditions de la femme	Immigrants
Autres aspects de la culture québécoise	Canadiens anglais Immigrants

Les deux menaces sont basées sur de bien différentes histoires. Bien que nous ayons établi une sorte d'équilibre, la menace canadienne a été une réalité constante et réelle à travers les siècles. Cependant, avec le Canada anglais, les Québécois n'ont pas peur de se voir imposer un recul sur les conditions de la femme ou à un accès égal à l'éducation. Et si, dans des circonstances extraordinaires, il advenait que le Canada anglais menace ces acquis importants pour les Canadiens français, nous savons qu'il serait possible de nous défendre. Que ce soit en élisant un nouveau leader politique, en manifestant, en prenant les rênes sur les lois québécoises pertinentes et, ultimement, peut être même voter « oui » à un référendum, nous savons qu'il serait possible de faire valoir nos idées et d'éviter une possible catastrophe de valeurs. Les immigrants sont un cas plus compliqué. La pression d'agir d'une certaine manière sur l'immigration vient non seulement du Canada, mais surtout de l'échelle mondiale. Il existe une étiquette bien établie sur le plan mondial sur ce que l'on peut exiger des immigrants. Il faut être capable d'encadrer l'immigration sans tomber dans le racisme ou la discrimination et garder des limites, et ce, tout en restant ouvert, ce qui représente un immense défi. Même si on le voulait, on ne pourrait pas « se séparer » des immigrants, ou les jeter dehors. Cette dynamique très différente exige donc de les séparer au niveau de l'analyse.

Cette réaction défensive contre une éventuelle menace est basée sur le fait qu'il est possible qu'une culture et ce qui la constitue ou même qu'un peuple en entier puisse s'éteindre comme une espèce de plante ou d'animaux. Une menace basée non pas sur une réalité fatidique, mais sur une simple possibilité. L'extinction provoque une peur quasi anxieuse (au niveau psychologique) qui entraîne une réaction de préservation qui peut s'exprimer de différentes manières et à une différente puissance. Chez monsieur Messier, par exemple, cette réaction est plus puissante et vécue différemment que chez madame Lapointe. La question se pose donc : est-il vraiment possible que la société québécoise soit changée de manière profonde par l'influence du Canada anglais ou des immigrants jusqu'au point de l'extinction ? Je vous invite à vous poser la question : pensez-vous qu'il est possible qu'un jour les acquis et les valeurs centrales du peuple québécois, comme l'importance de la langue française ou des conditions de la femme, soient si transformés que le Québec serait méconnaissable ? Le peuple québécois, une espèce éteinte ?

Je vous ai invité à vous poser la question parce que quand on quitte le niveau analytique pour se demander ce qui se passe au point de vue humain, deux types de réponses peuvent surgir. L'une est basée dans la réalité empirique des faits, terre à terre, et n'implique pas de sentiments ou d'opinions de celui qui l'analyse. Par exemple, si on décrit la situation comme ceci : il est possible que le Québec passe d'un Québec francophone, égalitaire, avec un bon accès au système de santé, etc. à un Québec majoritairement anglophone, plus inégalitaire, avec un système de santé et d'éducation inaccessible. On peut facilement voir que les chances que cela se produise sont très faibles, du moins dans un an ou même dans dix ans. Il faudrait beaucoup de grands changements, beaucoup de lois changées, sur plusieurs années, et qu'une grande partie de la population se soit elle-même transformée pour que ces changements deviennent une réalité. Le Québec a quand même prévu dans ses lois et ses chartes quelques systèmes de sûreté qui rendraient ses changements assez ardu à accomplir, même pour quelqu'un de puissant avec une intention maligne. Cela veut dire que le changement n'arriverait probablement pas par une force contraignante extérieure. Pour que ce portrait devienne une réalité, empiriquement, il faudrait que le peuple québécois se soit lui-même transformé grandement et ait accepté ces transformations, le pays étant sous un régime démocratique. Un cas semblable serait un cas où la culture du Québec, parce que dynamique, aurait changé d'elle-même, normalement, sur plusieurs années.



L'autre réponse est basée sur les perceptions que l'on a et du sentiment de protection que l'on ressent tous à propos de l'endroit où l'on vit, là où on sent qu'on fait partie de la communauté et où nos ancêtres ont fait leur vie. Quand la même situation décrite ci-haut est traitée par notre partie affective, il est possible que les sentiments de vouloir préserver sa terre, son peuple, sa culture soient ancrés dans un sentiment anxieux où une force extérieure plutôt mystérieuse prendrait le contrôle et nous contraindrait au changement. En effet, l'anxiété (au niveau individuel) est décrite comme des soucis excessifs. On s'en soucie même si rien n'indique une tendance concrète à ce que cette chose arrive. Cela ressemble étrangement à la réaction émotive du Québec face au Canada anglais, aux immigrants et aux menaces qu'ils peuvent représenter. On se met à penser, collectivement et individuellement, à ce qui pourrait se passer si notre voisin de palier, immigrant arrivé depuis 5 ou 6 ans, n'apprend pas le français. Et si ses amis immigrants faisaient comme lui ? J'ai entendu parler anglais à mon dépanneur du coin, le français est sûrement en danger ! Bien sûr, ceci est une image et le but n'est pas de diagnostiquer un trouble anxieux à la population Canadienne française. Mais bien pour démontrer que même s'il est très peu probable que le Québec perde ses grands pieux identitaires à cause l'arrivée d'une variable extérieure, les gens semblent quand même percevoir une menace. Ce sentiment que quelque chose ne va pas n'est pas fondé dans une analyse complexe et étendue de données empiriques, elles sont ancrées dans le ressenti et le perçu. La chose à regarder lorsqu'on parle de relations interculturelles au Québec n'est pas s'il existe ou non une menace réelle à la société québécoise. La véritable question est qu'elle est la perception de la menace, puisque c'est la perception et non la réalité empirique qui guide l'agir.

Un sentiment, surtout celui qui s'apparente au sentiment anxieux comme dans notre image, peut transformer l'agir même si la cause du sentiment n'est pas consciente. La plupart des personnes avec un problème d'anxiété, pour retourner au même exemple, ne savent pas pourquoi ils sont anxieux. Ils auront des symptômes physiques et psychologiques et cela transformera comment ils agissent dans la vie quotidienne. Ils ne découvriront que plus tard la source réelle de l'anxiété. Au Québec, une multitude de stimulus peuvent enclencher cette perception de menace : les politiciens, l'actualité, les médias, certains discours d'élites ou d'experts, ses propres expériences, etc. Peu importe la provenance, il faut répéter que ce n'est pas la réalité des faits qui

fait agir les gens au quotidien, c'est ce qu'ils perçoivent de la réalité. Le but ici n'est pas de simplifier la réaction du Québec à la peur, ce qui est très réducteur pour décrire une situation complexe, mais bien de rappeler que les relations interculturelles au Québec, même si on voulait qu'elles soient basées dans une objectivité empirique, sont ancrées dans l'agir qui est lui-même ancré dans la sphère des perceptions et des sentiments. Les relations interculturelles ne sont pas seulement composées de politiques ministérielles, mais bien d'êtres humains qui se rencontrent et qui essaient instinctivement de se comprendre au sens où l'entend Gadamer.

### **4.3 Analyse macro**

Dans l'analyse micro, quelques points sont ressortis comme étant importants. Je ferai maintenant un travail à large spectre pour relever les grands points qui pourront répondre à mon hypothèse de départ en considérant ce que j'ai aussi écrit dans mon chapitre théorique et historique. Pour commencer, et je l'ai noté à plusieurs endroits dans la partie d'analyse micro, c'est qu'il semble toujours être question de plusieurs échelles pour un même phénomène et que les gens ne semblent pas faire la différence entre l'une et l'autre. En effet, lorsqu'on parle de langue ou d'immigration par exemple, les participants ne semblent pas faire la différence entre les interactions avec des gens de langue ou de cultures différentes, entre les politiques gouvernementales ou entre les cadres sociétaux. Ils sont bien sûr reliés, puisqu'ils parlent du même sujet. Cela dit, confondre plusieurs échelles, surtout lorsqu'on parle de compréhension, n'est pas un plan gagnant et peut être une des raisons qui entraînent les mécompréhensions ou les incompréhensions. Au niveau de l'analyse, les Canadiens français gèrent ces deux échelles de manière complètement différente alors, pourquoi les considérer comme la même chose? Dans le contexte de l'interculturel au Québec, les questions « qui suis-je? » et « qui es-tu? » sont évidemment recadrées par différentes échelles qui coexistent les unes avec les autres (Devereux 1980) étant chacune créatrices de sens. Il faut les considérer comme telles.

Ce qui est le plus intéressant, c'est que cette confusion et inconscience des échelles sont accompagnées d'une priorisation spontanée d'une échelle par rapport à une autre dépendant du groupe auquel le participant appartient, soit Canadien français ou immigrant. En effet, les immigrants répondent automatiquement aux questions de l'entrevue en se basant sur leurs expériences d'interaction alors que les Canadiens français répondent en grande majorité par leurs

opinions sur les politiques publiques et les cadres organisationnels de l'interculturel et non par leurs expériences d'interactions. Par exemple, lorsque questionnés sur l'anglais et le français dans leur vie quotidienne, les Canadiens français ont tous évoqué automatiquement, sauf un, la Loi 101 et l'importance de l'anglais pour le marché du travail. Les immigrants, eux, ont parlé des cours de français, de la complexité de faire ses opérations quotidiennes en français et d'avoir des contacts profonds avec des francophones, et ce, sans parler la langue. J'ai remarqué la même chose lorsque j'ai questionné les participants sur l'immigration. À la question « *Que pensez-vous de l'immigration et des gens de différentes origines arrivés récemment au Québec ou pas?* », les Canadiens français ont répondu par les politiques de reconnaissance des acquis, de l'interculturalisme, de l'encadrement des immigrants et des règles que les immigrants devraient suivre. Les immigrants ont répondu par leur histoire d'arrivée au Québec, de la difficulté d'immigrer ou de la différence entre les perceptions et la vraie vie quotidienne des immigrants au Québec. Donc, dépendamment du groupe auquel on appartient, il semble qu'on priorise une échelle plutôt qu'une autre. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette différence, bien que des études systématiques soient les seules à pouvoir donner une vraie réponse à cette question. Il est possible que le contexte canadien français favorise de penser l'interculturel à une échelle sociétale à cause du contexte historique des années 2000. Les deux dernières décennies ont été le théâtre de multiples débats ayant pris place dans les médias de masse discutant majoritairement de cas d'interactions entre une poignée de gens (échelle micro) qui entraînaient des changements dans les règles des organisations (échelle macro). C'est le cas, entre autres, de la Commission Bouchard Taylor. On se rappelle que celle-ci était une commande du gouvernement de Jean Charest mise en place pour examiner les questions liées aux accommodements raisonnables consenties sur des bases culturelles ou religieuses au Québec. Cette commission a ensuite été très largement diffusée dans les médias de masse et visait à mettre sur pied des solutions gouvernementales pour gérer l'interculturel au Québec. Les immigrants ne sont peut-être pas de grands consommateurs de ce type de médias, ce qui pourrait expliquer la différence entre immigrant et Canadien français. Ils construisaient leurs opinions à partir des interactions qu'ils avaient avec les Canadiens français. Cependant, je crois qu'il s'agit plutôt d'une prédisposition des Canadiens français à traiter les relations interculturelles et à régler des problèmes interactionnels en créant des règles sur une échelle macro construite à travers le temps. Par exemple, lorsque questionné sur la nécessité (ou non) de protéger la culture québécoise, les

Canadiens français ont tous répondu par l'échelle macro où cette question serait encadrée par des règles institutionnelles. Autrement dit, le problème est de nature *bottom-up* (qui prend racine dans les interactions), mais les solutions québécoises sont de type *top-bottom*. Je vois, dans cette propension canadienne française, une faille qui peut être un des facteurs qui bloquent la compréhension des relations interculturelles harmonieuses.

En effet, dans le contexte québécois, l'échelle interactionnelle semble moins bien encadrée, moins bien balisée et un tel manque de repères pour vivre en interaction peut être problématique. Les entrevues que j'ai menées dans le cadre de ma recherche semblent faire ressortir deux choses : la première est que les discussions sur l'interculturel au Québec semble se passer au niveau macro (dans les médias par exemple) parce que c'est cette échelle qui est balisée par des règles et, par conséquent, celles auxquelles les gens se réfèrent lorsqu'ils recherchent des balises pour gérer l'interculturel. La deuxième, grandement influencée par la première, est que les gens semblent avoir peu de repères ou de balises pour gérer les interactions existant dans un contexte interculturel. Or, même si certaines règles institutionnelles peuvent servir de repère dans un contexte d'interaction, une grande partie de celles-ci ne s'appliquent pas. Les gens, en quête de balises, les appliquent quand même, généralisant ainsi l'application de ces règles institutionnelles qui ne sont pas nécessairement adéquates pour gérer ces interactions interculturelles de manière générale. Pour démontrer comment cette opposition s'articule voyons l'exemple d'un des participants de ma recherche qui a vécu un événement largement médiatisé (échelle macro) en décidant d'utiliser les balises macros, inadéquates, pour gérer ses réactions. L'inefficacité de ces balises a eu des conséquences qui sont encore palpables dans sa vie quotidienne et qui teintent encore ces interactions.

Cet événement s'est passé il y a quelques années lorsque Michaëlle Jean, alors Gouverneure générale du Canada, était au centre d'une controverse du fait que son mari était soupçonné d'être secrètement souverainiste. Les Québécois étaient majoritairement contents de cette révélation et les Québécois souverainistes l'étaient encore plus. Or, peu après que l'histoire ait commencé à être couverte dans les médias à travers le Canada, Michaëlle Jean et son mari sont sortis publiquement en expliquant qu'ils étaient tous les deux fortement fédéralistes. À l'époque, plusieurs personnalités québécoises ont donné leur avis publiquement sur la question, dont Dany

Laferrière, immigrant haïtien adoré par les Québécois et considéré par tous comme un amoureux du Québec. Monsieur Messier, Canadien français de 41 ans, me raconte comment il a vécu ces événements et la prise de parole de monsieur Laferrière :

*« Moi, dans ma vie la, j'ai vu Dany Laferrière ok. Je suis allé à l'hôpital pis il était à la télé quand Michaëlle Jean la. Les Québécois se sont sentis trahis par cette madame la hein. Trahis hein. C'est parce qu'ils la considèrent comme l'une des leurs ça hein. Il y a un tollé, Dany Laferrière passe à la télé pis t'aurais dû voir sa face. Il était sérieux là. Pis il dit : « si les Québécois continuent de cracher sur cette héroïne du peuple, il va y avoir du sang dans les rues ». Pis tout le monde fait, woah. Si ça avait été un Québécois, si ça avait été moi qui avais passé à la télé, ou Jacques Parizeau ou quelqu'un du genre qui avaient dit ça, comment ça aurait passé à ton avis. Parce que je suis pas mal certain que je te l'apprends cette affaire-là. Je suis pas mal certain que tu n'as pas vu ça hein? »*

***Non, j'ai pas vu ça.***

*Ben si ça avait été Jacques Parizeau, tu saurais de quoi je parle parce qu'ils en auraient parlé tous les jours, tout le temps. Pis les Anglais que tu croises dans la rue la, quand ils veulent te montrer que tu es un nègre la, ils te la sortiraient . »*

Dans ce passage, monsieur Messier prend l'exemple de ce qu'il a vécu lorsqu'il a vu Dany Laferrière parler à la télé pour m'expliquer que les Québécois Canadien français, selon lui, sont faussement caractérisés comme racistes par les anglophones et les élites qui demandent aux Canadiens français de toujours être plus ouverts. Selon lui, les Canadiens français sont traités à tort de racistes, alors qu'ils ne font que se protéger et protéger leur culture de l'envahissement. Les immigrants, comme Dany Laferrière, devraient prendre pour les Québécois et non pour Michaëlle Jean puisque les Québécois sont dominés par les Canadiens anglophones et que prendre pour les anglophones, consciemment ou pas, c'est prendre pour l'ennemi. Or, monsieur Laferrière n'a pas passé ce commentaire comme Québécois, mais bien comme Haïtien envers une autre Haïtienne. Il a ramené son histoire parce que c'est avec elle qu'il a compris le problème de Michaëlle Jean. On pourrait dire qu'il a choisi son identité haïtienne avant son identité québécoise. Monsieur Laferrière ne passait donc pas un commentaire sur les mérites du Canada, mais sur les mérites d'une autre haïtienne.

Or, monsieur Messier n'a pas pris l'histoire haïtienne de Laferrière comme étant une composante pouvant influencer son discours. S'il l'avait considéré, il aurait compris la situation différemment. Les conséquences de ce manque de cadre et d'outils dans la gestion des interactions sont importantes puisque, comme le dit Gadamer, la mécompréhension (ou l'incompréhension) crée un nouveau cadre de compréhension que monsieur Messier a utilisé et appliqué à d'autres scénarios d'interactions. D'autres réactions de monsieur Messier montrent que ce manque de cadre est général et qu'il semble inconscient, entre autres choses, puisque lui et les immigrants sont porteurs d'un différent bagage. Cette inconscience joue avec sa compréhension. J'ai constaté avec les entrevues que j'ai effectuées au cours de ma recherche que cette inconscience existe de manière générale chez les Canadiens français et les immigrants, bien que celle-ci s'exprime de manière différente. En effet, les Canadiens français ne semblent pas être conscients qu'ils sont porteurs d'une histoire dans un contexte d'interaction et les balises institutionnelles ne sont pas des solutions efficaces à cette échelle. Plusieurs philosophes contemporains appellent cette conscience de l'histoire la « conscience historique ». Duquette définit celle-ci comme suit : « *la conscience historique se transforme pour devenir la conscience de notre appartenance à l'histoire, qui va au-delà de la conscience que l'on en a* » (Duquette 2011, 35). Pour Gadamer, la conscience historique :

*« Fera prendre conscience des préjugés personnels qui guident la compréhension, pour que, de son côté, la tradition prenne relief et autorité comme pensée de l'autre. Pour mettre en évidence un préjugé comme tel, il faut manifestement suspendre sa validité. Car aussi longtemps qu'un préjugé nous détermine, nous ne savons pas que c'est un jugement et ce n'est pas comme tel que nous le prenons en considération. »* (Gadamer 1996, 320)

Les préjugés qu'a monsieur Messier ont donc été provoqués par la rencontre des deux traditions : la sienne et, dans ce cas, celle de Dany Laferrière. Cependant, si un des membres en présence ne considère pas que son jugement peut être influencé par une tradition, le préjugé reste inintelligible et la compréhension est donc en péril. La conscience reflète notre appartenance à l'histoire qui sera différente de l'histoire de celui que nous rencontrons. Ces cadres de compréhension, comme la conscience historique, peuvent sembler comme non pertinents à une

analyse macro. Ils sont pourtant importants à toutes les échelles puisque la manière dont les gens comprennent le monde (ce qui inclut leur incompréhension et leur mécompréhension) entre dans leur l'identité et ainsi, comme le dit Taylor, dans leur horizon moral. S'il est vrai qu'une nation est constituée d'individus qui ont accepté une identité commune, il est essentiel d'y considérer l'échelle interactionnelle. Voyons comment il est possible que monsieur Messier manque de conscience historique influençant par conséquent sa compréhension. Il n'est qu'un exemple parmi d'autres, mais il démontre bien comment un manque de cadre influence la compréhension.

Tout au long de l'entrevue, monsieur Messier utilise des termes et revendique des valeurs catholiques, même s'il se dit athée. Il pense que le catholicisme n'a pas vraiment influencé le Québec autant qu'on le pense :

*« Tu vas regarder vraiment la, dans les deux cents dernières années la, le rôle de l'Église au Québec pis tout ça. L'idée que l'église dominait la culture québécoise pendant 200 ans la. C'est pas vrai. C'est vrai que l'église dominait la société québécoise dans les années Duplessis pis c'est toute. »*

Puis il dit : « moi la religion ça m'affecte pas ». Pourtant, lorsqu'il parle de la station de radio communautaire montréalaise CIBL qui a été vendue à des promoteurs américains dernièrement il dit : « Y ont vendu leur âme pour une antenne au centre-ville CIBL ». Puis, il parle de Sugar Sammy en disant : « moi Sugar Sammy le l'aime pas a m'en confesser ». Même si monsieur Messier n'en a pas conscience, on voit bien l'influence religieuse sur son discours. Bien sûr l'utilisation d'une expression n'est pas une preuve solide de l'influence de la religion catholique dans la vie quotidienne, mais je crois que le vocabulaire qu'il utilise prouve quand même une certaine présence, presque inconsciente, de la religion catholique au Québec. Le catholicisme fait indubitablement partie de l'inconscient culturel québécois et l'utilisation de vocabulaire est un véhicule de cette présence.

Madame Lachance est un autre exemple de participant n'ayant pas conscience de l'influence du passé du Québec sur son discours, une Canadienne française plutôt jeune. C'est aussi une universitaire qui a voyagé et qui a une vision ouverte du Québec. Lorsque questionnée sur l'anglais à Montréal, elle dit :

*« Mettons moi dans mon histoire familiale, nous on est vraiment des gens francophones, du petit monde, pas riche non plus. Mais on s'est battu même si on était ouvrier. Donc tu sais, nous, personne parlait anglais. Mes parents parlaient pas anglais, la famille de mon père ça ne parle pas anglais. C'est sur que des fois il y a comme un clash. C'est comme un autre monde. Mais des fois tu as l'impression que c'est pas la même histoire, anglophones francophones. »*

Plus tard dans l'entrevue, madame Lachance dit qu'elle comprend les motivations individuelles des immigrants de vouloir apprendre l'anglais plutôt que le français parce que le marché du travail peut être vécu seulement en anglais et que ça leur ouvre plus de portes, mais elle pense tout de même que les Québécois francophones ne peuvent pas se laisser aller :

*« Je dis pas qu'ils vont nous envahir, non, c'est vraiment pas ça la. Mais faut juste pas que les immigrants ont les mène dans un chemin ou parce qu'on a peur, on va se remettre nous même dans un Duplessisme tu sais. Des fois, je me pose la question un peu euh [pause] est-ce qu'on fait assez pour protéger le français par exemple. Est-ce qu'on s'assure que ça va rester et peut-être, c'est vrai, que des fois il faut rester très vigilant. Des fois, tu vois des trucs, tu te dis des fois, mon dieu le monde capote. Mais en même temps, est-ce qu'il faut rester très vigilant pour s'assurer de garder ça ce fait là français qui nous distingue. »*

Elle dit plusieurs fois ne pas savoir d'où viennent ces inconforts, les décrivant « *comme une petite voix dans ta tête qui dit quelque chose* ». C'est donc une partie inconsciente de sa pensée qui guide son inconfort ce qui pourrait relier la réaction de madame Lachance, du moins en partie, à un inconfort culturel ou imbriqué dans la culture québécoise. Comme le mentionne Cuche « *la culture relève en grande partie de processus inconscient* » (Cuche 2010, 97) ou encore que « *chaque culture offre, en quelque sorte, aux individus un schéma inconscient pour toutes les activités de la vie* » (Cuche 2010, 40). Bien sûr, il serait difficile de confirmer cette hypothèse sans des recherches plus extensives sur le sujet ou sans entrevue de suivi avec madame Lachance. Cependant, il semble tout de même que l'inconfort envers un potentiel envahisseur pourrait « informer » par la culture et, pour certains Québécois, pourrait l'être de manière totalement inconsciente. Conséquemment, l'inconscient culturel de madame Lachance



pourrait aussi être nourri par le fait que l'action de l'histoire (conscience historique) n'est pas non plus reconnue dans le présent. Lorsqu'elle tente de comprendre ces phénomènes attachés à une partie presque inconsciente de son processus de compréhension, tout ce qu'elle voit c'est sa réaction, la pointe de l'iceberg, mais pas ce qui se trouve en dessous du niveau de l'eau.

Ces deux participants ne voient pas ce qui sous-tend leur compréhension, entre autres, comme nous venons de le mentionner, parce qu'il pourrait s'agir d'un inconfort « informé » par une partie de la culture québécoise. Ils ne font pas de liens directs entre leurs réactions, leur compréhension de l'Autre, la culture québécoise ou le passé québécois. Or, ils ne sont pas les seuls, puisque l'inconscient culturel est probablement la partie de la culture la plus difficile à déchiffrer et à comprendre. Ce comportement est généralisé à tous les gens porteurs de culture, donc à une très grande majorité des humains sur cette terre. Lorsqu'on parle de relations interculturelles ou même lorsqu'on parle de relations entre Canadien francophone et Canadien anglophone, la partie la plus difficile est probablement de se reconnaître comme porteur de culture et de ne pas considérer l'Autre comme seul porteur de culture. Il est facile de voir que la culture de l'Autre est différente de la nôtre, mais se voir comme porteur de culture est une autre affaire. Étant occidental, il est d'ailleurs encore plus difficile de circonscrire l'apport de notre propre culture. En effet, le cosmopolitisme contemporain, où l'État dit être un concept dépassé créant des identités trop fluides et métissées pour être géographiques, amène les gens à considérer la culture comme étant un concept dépassé ou du moins à se considérer assez cosmopolites pour ne pas être porteurs de culture. Pour les Occidentaux, la partie culturelle semble être considérée comme moins pertinente parce que les gens se considèrent comme des citoyens du monde (White 2011).

La compréhension étant influencée par la culture et par la prise de conscience que nous sommes tous des êtres porteurs de culture, il est plus difficile de comprendre lorsqu'on se croit aculturel. On peut constater qu'il existe un manque de cadre dans les sociétés contemporaines pour considérer et comprendre la part de la culture dans un monde globalisé ou métissé. Comme la culture peut être idéologique et inconsciente et qu'il existe un manque de cadre pour considérer la part de la culture dans le contexte contemporain, il est plus difficile pour les gens de se comprendre lors d'interactions avec des gens de cultures différentes. La compréhension de

l'Autre se révèle être un vrai défi. Si ces gens sont, en plus, influencés par d'autres influences inconscientes comme des relations de pouvoir, la compréhension devient de plus en plus compliquée à atteindre. Malgré le fait que les interactions ne semblent pas, en grande proportion, être confrontationnelles au Québec, la confrontation qu'induit l'incompréhension des gens se produit et se reproduit sur une échelle avec une portée beaucoup plus grande que sont les médias, les lois, l'internet, etc.

Comme mon titre le fait entrevoir, je crois qu'il est possible de faire un lien historique évident entre la colonisation anglaise de 1759 et les relations interculturelles d'aujourd'hui. Il est même possible de voir que les comportements qu'ont les Canadiens français envers les immigrants sont teintés des batailles qu'ont dû mener les Canadiens francophones contre les anglophones. Mais, comme les Canadiens français ne sont pas équipés pour comprendre que l'histoire du Québec exerce une influence sur leur culture, peut-être même sur leur identité et sur leur compréhension, ceci a de grandes chances d'entraîner des mécompréhensions et des incompréhensions interculturelles qui peuvent toucher plusieurs échelles.

#### ***4.3.1 La présence de l'absence du colonialisme***

Chez les participants, la présence d'un discours colonial n'est pas très évidente à reconnaître si ce n'est pas ce que l'on cherche ou si l'on se fie seulement au vocabulaire et aux références directes. En effet, il est rare que le mot « colonial » ou un de ses dérivés soit mentionné, sauf chez un des participants, monsieur Messier. Par contre, cet homme entretient un vocabulaire et un discours qui met en lumière une oppression de type coloniale (donc une colonisation au sens figuré). Pour lui, le colonial est mentionné en parlant des anglophones et que le Québec francophone est encore, d'une certaine manière, colonisé et qu'il doit s'en sortir. C'est un discours nationaliste, qui met de l'avant un problème de langue comme symptôme de l'oppression, mais pas nécessairement rattaché au Parti Québécois, porte-étendard du mouvement nationaliste politique.

Chez les autres participants, les mentions sont beaucoup plus subtiles, quoi qu'elles fassent définitivement ressortir des effets de la colonisation. En effet, la subtilité et les sous-entendus

semblent être la norme par rapport aux discours criants plus rares lorsqu'on parle de colonialisme ou des effets de la colonisation sur le Québec dans les discours contemporains. Quand je parle de discours criant ou subtil, je parle en majeure partie du vocabulaire employé, mais aussi de la manière dont les idées sont passées et du ton du discours qu'ont les médias de masse ou les élus. La période où le colonialisme était le plus frappant dans les discours était à l'époque des grands mouvements nationalistes, soit dans les années 1970 ou 1980. Bien qu'il n'ait pas été le seul à employer le colonialisme, René Levesque est un bon exemple d'un vocabulaire frappant invoquant directement une colonisation au sens figuré :

*« Durant la campagne électorale, Lévesque a promis de rendre la province de Québec aussi française que celle de l'Ontario était anglaise. À ses yeux, cependant, loi et langue se marient mal, comme il en a prévenu le premier ministre Bourassa quand celui-ci a sanctionné la Loi sur la langue officielle, en 1974. De plus, il dit ouvertement que cela l'humilie de devoir légiférer, car seul un peuple dominé et colonisé doit brandir la loi pour imposer sa langue. Mais le déclin du français, à Montréal surtout, l'anglicisation massive des immigrants et le contexte démographique et linguistique nord-américain, qui place les Québécois francophones dans un rapport de un contre 40, menacent la survie du Québec français. » (Godin 2013)*

Les discours contemporains qui impliquent la colonisation le font de manière plus sous-entendue n'invoquant pas une oppression du peuple québécois, mais plutôt une nécessité de protection. Le discours et le vocabulaire sont moins directs et la référence à une vraie situation coloniale aussi. La raison pour laquelle je pense que les discours des participants invoquent la colonisation est que je vois un lien entre la colonisation anglaise et cette volonté de se protéger contre une oppression. Cette volonté de protection est, bien sûr, au centre du mouvement nationaliste québécois. La question qui se pose est pourquoi le lien ne se fait-il pas entre la volonté de protéger quelque chose de la culture québécoise et le fait que le réflexe se soit formé dans la période coloniale de l'histoire du Québec? L'absence du passé colonial québécois dans le discours des participants et dans le discours sociétal est, selon moi, basée sur quelques énoncés remarqués lors de mes entrevues.

Il semble que le vocabulaire et même le sujet de la protection de la culture soient un peu tabou. Comme s'il n'était pas « correct » de dire ouvertement qu'il peut exister une ligne entre ce qu'on

veut protéger et ce qu'on est prêt à ouvrir à l'Autre après s'être battu pendant des décennies pour garder un certain nombre de traits culturels vivants. Deux hypothèses peuvent expliquer ce fait. La première présente un lien avec ce que les participants européens m'ont dit penser des mouvements nationalistes. La plupart du temps, ceux-ci sont considérés comme le véhicule d'une idéologie faisant la promotion d'une fermeture, de comportements s'apparentant au racisme et, en Europe, associés directement à la violence ayant mené aux Guerres mondiales. Au Canada, le mouvement n'a jamais été dans ces extrêmes, mais le traumatisme des Guerres mondiales et la vue des mouvements nationalistes européens semblent être entrés dans l'imaginaire. De plus, on ne peut oublier les actions de violence du FLQ ou le discours de Parizeau sur les votes ethniques qui n'aident pas la cause du nationalisme québécois lorsqu'on parle d'ouverture. Si on combine cette opinion peu reluisante du nationalisme à la véritable guerre au racisme des États-Unis et, plus récemment, au mouvement du multiculturalisme canadien et même au mouvement de globalisation, il devient difficile de tracer une ligne entre ce à quoi on tient à garder et ce qu'on est prêt à laisser changer tout en maintenant une image et des comportements d'ouverture. La perception de la protection c'est tout blanc ou tout noir et la promouvoir est considéré comme une fermeture qui est apparentée à l'intolérance et à la violence. Pour démontrer ce point, regardons le discours de monsieur Kardash qui, comme on l'a vu, dit surveiller le mouvement nationaliste québécois parce qu'il associe nationalisme avec violence. Même chose avec madame Lee. Au Québec, madame Lachance nous a dit n'avoir pas confiance au Parti québécois et que, pour elle, le mouvement nationalisme voulait dire plus de fermetures, ce qui ne convient pas à ses idéaux. Cependant, tous pensent qu'il est nécessaire de protéger le français, par exemple, ou certains droits comme l'égalité homme femme.

La deuxième hypothèse qui pourrait expliquer l'absence du passé colonial québécois dans le discours des participants est qu'il semble y voir une antithèse de la période contemporaine au Québec et la colonisation. En bref, les liens avec l'histoire et la période contemporaine ne se font pas, entre autres, parce qu'il semble que les effets de la colonisation aient été internalisés dans la culture québécoise. Par exemple, la colonisation anglaise est rarement liée au nationalisme, la forme moderne de discours où la colonisation (au sens figuré) est utilisée. Il est aussi rarement discuté que les Canadiens français ont une double expérience coloniale, la première comme colonisateur (et non comme colonisé) lorsque les Français ont pris le contrôle des terres et des

institutions de la Nouvelle-France et ont colonisé les Premières nations présentes sur le territoire. La deuxième expérience est comme colonisé quand les Français ont été battus sur les Plaines d'Abraham par les Britanniques en 1759.

En bref, la colonisation n'est pas vraiment discutée lorsqu'on parle des événements historiques en tant que tels, ou même de la part de ceux-ci dans la culture et l'identité québécoise, mis à part dans les livres d'histoire. Or, plusieurs historiens, comme je l'ai mentionné dans le chapitre de contexte historique de ce mémoire, s'entendent sur le fait qu'il existe bel et bien une continuité du discours et des enjeux apparus lors de la colonisation dans le mouvement nationaliste québécois contemporain. Ce lien était plus direct dans les années 1970, mais les traces de continuité sont encore bien présentes non pas sous la forme d'oppression, mais sous la bannière de la protection. Il existe bel et bien des traces du colonial et du fait que les gens sentent qu'il est nécessaire de protéger sa culture contre des envahisseurs. Ce qui est intéressant, comme je le disais, c'est que les liens historiques ne se font pas et que cette présence n'est donc pas consciente chez les participants interviewés. Ils utilisent un vocabulaire indirect et des références allusives, sans être conscients qu'ils parlent des effets de la période coloniale ou de la protection de leur culture. Lorsque questionnés directement sur le sujet, les participants ne font pas non plus le lien.

Il semble donc que ce soit par la culture que passe cette volonté de protection de certains aspects de la culture québécoise de générations en générations. Elle est culturelle et inconsciente au même titre que de marcher sur la glace ou sur la neige (Cuche 2010, Gratton 2009). Pour preuve, madame Lachance, d'une plus jeune génération, dit ne pas savoir d'où vient son inconfort lorsqu'elle voit des nouveaux arrivants parler anglais en masse, mais que cela la dérange bel et bien. Comme je l'ai mentionné dans l'introduction, il est imprégné dans la culture québécoise qu'il ne faut jamais devenir complaisant dans le combat pour continuer à survivre au travers d'une majorité accablante. Tous les participants sont d'ailleurs d'accord sur ce point. Les Québécois se sont battus pour garder leur place tout au long de leur histoire et cela a formé leur identité. Le fait que cette partie de la culture québécoise et le fait que celle-ci ne soit pas consciente chez les participants et peut-être chez les Québécois en général, indique que le Québec d'aujourd'hui ne considère pas que cette variable entre en jeu lorsqu'on pose des actions

ou que l'on prend des décisions. De la même manière que de marcher sur la neige et la glace est un comportement pris pour acquis par les Québécois alors que l'on sait maintenant très bien que c'est un trait culturel qui vient de notre environnement. Le problème ici n'est pas le sentiment lui-même ou le fait qu'il soit fondé ou pas dans quelque chose de réel. Le problème de l'inconscience est que, sans le savoir, elle influence bien des décisions, des pensées, des interprétations et des actions comme tout autre élément culturel québécois.

Si cette inconscience devenait consciente et que les gens ou les gouvernements développaient des outils pour corriger ce manque, il serait, je pense, plus facile de non seulement comprendre la situation assez particulière du Québec, mais aussi de pouvoir potentiellement aider les relations interculturelles au Québec. Mais travailler la conscience historique sur la culture n'est pas une simple affaire lorsqu'on parle de la travailler pour une société entière. Pour ce faire, nous avons besoin d'outils.

## Conclusion

Revenons au point de départ pour tenter de répondre à la question que je m'étais posée au commencement et à laquelle j'ai tenté de répondre tout au long de ce mémoire: comment l'expérience coloniale du Québec influence-t-elle la manière dont les Québécois vivent avec la diversité aujourd'hui? Comme je l'ai exposé tout au début, poser cette question c'est mettre en relation deux événements qui ont marqué l'histoire du Québec, événements situés à presque trois cents ans d'écart: la période contemporaine et la colonisation britannique de 1759. Cette relation est basée sur un point commun aux deux périodes: la défense de la culture québécoise et de la langue française contre une menace, qu'elle soit réelle ou non. En effet, à l'époque de la victoire de Wolfe sur les Plaines d'Abraham en 1759, le peuple du Canada francophone était menacé par un régime colonial anglophone et protestant. Dans le Québec contemporain, la menace prend une autre forme, plus métaphorique: celle des nouveaux arrivants envers laquelle les Québécois ont réagi de manière plus préventive. Dans les deux cas, le peuple du Québec semble ressentir le besoin d'ancrer son identité, sa culture et sa langue et de poser des actions pour les préserver. Malgré les 300 ans qui séparent ces deux périodes, j'ai tenté de démontrer par mon exposé historique que la perception d'une menace a toujours été présente. Les batailles pour conserver les acquis et pour éviter de se retrouver culturellement aliéné, anonymisé ou de devenir une minorité sur son propre territoire ont été continues à travers l'histoire du Canada français. Certaines d'entre elles ont même impliqué des actes de violence. Cette protection du peuple a généralement pris la forme de nationalisme, que ce soit dans une forme idéologique, politique, d'action ou d'opinion. En bref, la colonisation britannique et les événements historiques subséquents ont gardé les Québécois en alerte envers un éventuel danger pouvant menacer l'identité ou la culture québécoise.

L'expérience coloniale serait donc l'élément initial, suivi par une longue liste d'événements ayant contribué à créer une sorte de réflexe internalisé dans l'inconscient culturel québécois. Ce réflexe amène la possibilité qu'une force extérieure puisse menacer le statu quo. Il faut donc être prêt à réagir pour ne pas perdre certains acquis, dont la langue, certaines valeurs, etc. Lorsque le Québec a commencé à recevoir une immigration plus diversifiée, différente de ce qu'il avait

reçue dans le passé (voir annexe 4) et dont les Canadiens français n'étaient pas habitués, le signal d'alarme semble avoir sonné. Les chercheurs s'intéressant à cette réaction des Canadiens français l'ont nommé « malaise identitaire ». La fibre identitaire Québécoise a été chatouillée par la nouvelle immigration ce qui a suscité une réponse préventive de protection basée en partie dans l'inconscient culturel qui trouve racine dans la tradition et le passé historique québécois.

L'expérience coloniale a donc bien eu des effets sur les relations interculturelles au Québec, entre autres, parce qu'elle a contribué à créer ce réflexe. Et bien que ce ne soit pas la première fois ou la dernière fois que ce réflexe a engendré une réaction de la part de la population, l'arrivée de nouveaux arrivants dans la période contemporaine a déclenché un mécanisme de défense dans la population. Dans ce mémoire, j'ai utilisé les perceptions pour mesurer ce phénomène. Celles que j'ai recueillies semblent montrer que les Canadiens français ont encore de la difficulté à gérer la ligne entre l'ouverture et la protection de la culture et que pour tracer cette ligne, ils comptent majoritairement sur les institutions publiques. Encore au moment d'écrire ces lignes, les institutions semblent être attirantes parce qu'ils ont un pouvoir coercitif sur la population en général et parce qu'elles ont une certaine pérennité que n'offrent pas d'autre manière d'ancrer certains traits culturels. Ceci met en lumière la question des échelles comme étant un paramètre important pour la relation entre la protection de l'identité canadienne-française et l'immigration au Québec.

En effet, les entrevues menées dans le cadre de ce mémoire ont fait apparaître que les Canadiens français n'ont pas beaucoup d'interactions problématiques avec les immigrants sur une base quotidienne, et ce, à petite échelle. Ou, du moins, ils disent ne pas avoir d'interaction conflictuelle directement avec les immigrants. Les frustrations de la vie quotidienne semblent toujours se vivre avec une certaine distance des nouveaux arrivants. Cependant, lorsqu'un problème survient à ce niveau, ils ont tendance à rapidement sauter de l'échelle interactionnelle pour chercher une solution de grande échelle par les institutions publiques. Ce mécanisme de la société québécoise a pour effet secondaire de faire escalader rapidement un problème interactionnel en le projetant sur la place publique pour être largement diffusés ensuite par les médias et discutés sur toutes les tribunes. C'est ce qui s'est passé en 2006 lors de la Commission



Bouchard-Taylor<sup>11</sup>, crise des accommodements raisonnables ou de la Charte des valeurs. J'estime que cette réaction est due au fait qu'il ne semble pas avoir de véritables outils pour favoriser la compréhension de la réalité immigrante de la société d'accueil ou pour entretenir des relations interculturelles riches et harmonieuses tournées vers le rapprochement interculturel. Bref, si les Canadiens français n'ont pas d'outils pour se comprendre et comprendre l'Autre ou pour avoir des relations interculturelles harmonieuses, ils se tourneront vers l'instance qui a le pouvoir de régler le problème : les institutions.

Trouver les outils pour se situer comme être porteur de culture est un défi de taille puisque la culture est non seulement idéologique, mais en grande partie inconsciente. De plus, il semble y avoir chez les Canadiens français un manque de conscience historique ou du moins un manque de conscience de l'action de l'histoire sur la période contemporaine. Par exemple, les entrevues menées dans le cadre de ce mémoire font bien ressortir que les gens ont des comportements, des opinions ou des perceptions qu'ils ne savent pas trop comment expliquer ou dont ils ne peuvent préciser leur provenance. Une partie de leur appartenance consciente, donc de leur identité, est informée par une partie de la culture québécoise inconsciente. Comme nous le montre Gadamer, ce sont ces variables qui composent les bases de notre compréhension. Une prise de conscience qui influence l'Autre pourrait donc permettre une meilleure compréhension mutuelle.

Cependant, cette recherche accuse certaines limites et les résultats montrent qu'il existe beaucoup de facettes au problème qui restent inexplorées. Il est, à mon avis, possible et nécessaire d'aller plus loin puisqu'une étude des perceptions qui ne permet pas d'avoir une vision assez complexe de la problématique. La prochaine étape logique est de faire une étude plus systématique qui étudie l'échelle complexe des interactions. C'est la partie la plus difficile à cerner puisqu'elle demande des outils méthodologiques qui ne sont pas tout à fait au point. Dans une recherche future, il serait intéressant d'explorer les dynamiques d'interactions interculturelles mettant en relation un Canadien français un immigrant et un autochtone ayant tous les trois vécu une colonisation. Celle-ci aurait comme but de construire une démarche

---

<sup>11</sup> Sur ce sujet, voir Frozzini, J. (2011). Comprendre l'Intimité: une forme de pouvoir au sein des audiences de la Commission Bouchard-Taylor. *Art History & Communication Studies*, McGill University. Doctorate of philosophy.

méthodologique reproductible se servant du vécu colonial des deux partis comme vecteur d'un potentiel rapprochement interculturel dans un contexte d'interaction.

Il faudrait alors s'assurer que le vécu colonial des deux parties soit relativement semblable. Il n'est pas question ici qu'ils aient vécu la même chose, mais que le vécu colonial ait certaines similitudes pouvant faire connecter les deux personnes au niveau langagier, religieux ou par une volonté d'indépendance. Il est donc question d'utiliser la colonisation, même si elle est expérimentée différemment, comme agent pouvant créer un rapprochement interculturel. Cependant, cette méthodologie s'avère difficile à transformer en méthode reproductible qui requiert un plan, quoique flexible. La partie qui est probablement la plus difficile est de faire prendre conscience aux participants qu'ils sont porteurs de culture. Pour accomplir cela, une solution potentielle serait de créer une activité de type *focus group* faisant appel à un objet tiers. Celui-ci aurait comme avantage d'éviter la personnalisation et serait capable de créer une distance assez grande pour permettre une prise de conscience de ce qui compose sa culture.

L'autre difficulté est de pouvoir créer le bon environnement qui pourrait favoriser un rapprochement interculturel. Les *focus groups* semblent être la meilleure solution, mais sont assez difficiles à mettre sur pied en commençant par la sélection des participants eux-mêmes. Mon plan initial était de recruter des Canadiens français de plus de 40 ans et de les faire interagir avec des Africains francophones, immigrants de première génération, qui étaient arrivés au Québec depuis plus de 15 ans. Les Sénégalais et les Congolais semblaient être les meilleurs choix puisque les discours postcoloniaux et le vécu colonial ressemblent à celui du Québec dans sa relation avec la langue, la religion catholique et la volonté d'indépendance. Le recrutement de cette démographie spécifique est assez difficile à créer sans y faire d'encoches par manque de participants. De plus, j'avais l'intention d'interviewer chacune des personnes individuellement pour ensuite former des groupes qui semblaient avoir des prédispositions à ne pas avoir de frictions dès le départ. Les participants, le recrutement, trouver les objets tiers parfaits pouvant faire ressortir le culturel pour en prendre conscience est un défi de taille, beaucoup plus adapté au niveau du temps et des ressources lors d'une recherche doctorale.

En combinant les résultats de ce travail, en appliquant et en redirigeant les bases théoriques avec une étude plus poussée et en utilisant une recherche empirique basée sur des *focus groups*, il serait possible d'élaborer de vrais outils pouvant établir des bases solides permettant la compréhension. Si la compréhension de l'un et de l'autre se fait mieux, cela aura inévitablement un effet positif sur les relations interculturelles au niveau interactionnel. Même s'il n'est pas question de cela ici, l'application de ces résultats sur des échelles plus grandes pourrait aider un grand nombre de gens. Comme nous l'avons vu précédemment, les Québécois font confiance à des institutions pour pouvoir mettre en place des balises identitaires solides lorsqu'ils sont confrontés à des problèmes interactionnels sur une échelle beaucoup plus petite que l'échelle des solutions adoptées. Une meilleure compréhension pourrait vouloir dire que moins d'institutions seraient appelées à médier les interactions. Si l'on considère l'effet boule de neige qu'a eu la présentation des décisions d'accommodements raisonnables dans les médias en 2006, pouvoir éviter un cirque médiatique pourrait être un avantage non négligeable.

C'est entre autres pour cette raison que j'ai décidé de considérer la compréhension comme une des variantes ne pouvant être négligées dans ce mémoire. Si la compréhension de l'Autre est meilleure, bien d'autres paramètres dans les interactions et dans les relations interculturelles en général pourraient être améliorés et l'on pourrait voir des répercussions sur différentes échelles. Ces conséquences pourraient être encore plus marquées dans le cas du Québec où dans n'importe quel autre cas où les tensions interculturelles ne sont pas fondées sur des différences idéologiques qui ne peuvent être résolues. En effet, une meilleure compréhension peut vouloir dire moins de tensions sociales lorsqu'elle est appliquée sur une grande échelle. Dans la conjoncture contemporaine où les relations interculturelles ont été mentionnées comme étant un des enjeux majeurs du XXI<sup>e</sup> siècle, toutes les petites victoires comptent. La compréhension est la base de toute interaction et, dans une interaction interculturelle, il faut s'assurer que les bases de la compréhension sont atteintes. Cela pose certainement un défi supplémentaire. Cependant, cette façon de faire pourrait avoir de grandes conséquences positives.

## Bibliographie

- Aguirre Oraa, José Maria. 1998. *Raison critique ou raison herméneutique?* Paris: Éditions du Cerf.
- Anctil, Pierre. 2010. "L'accommodement raisonnable dans le contexte légal canadien: mécanismes de gestion de la diversité ou source de tensions." In *Travelling Concepts, Negotiating Diversity in Canada and Europe*, édité par Christian Lammert et Katja Sarkowsky. Wiesbaden, Allemagne: Politikwissenschaftliche Paperbacks.
- Anderson, Benedict. 1983. "Introduction." In *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, 15-20. Londres: Verso.
- Apel, Karl-Otto. 2010. *Transformation de la philosophie. Tome 2*: Cerf.
- Arx, Jefferey P. von. 1998. "Varieties of ultramontanism." [http://works.bepress.com/jeffrey\\_vonarx/15](http://works.bepress.com/jeffrey_vonarx/15) Consulté le 28 septembre 2015.
- Assoun, Paul-Laurent. 2001. *L'école de Francfort, Que sais-je?* Paris: PUF.
- Beck, Ulrich. 2000. *What is globalization?* Oxford: Polity Press.
- Berlin, Isaiah. 1990. "The bent twig: on the rise of nationalism." In *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*, édité par Henri Hardy, 277. New-York: Random House.
- Bernard, Jean Paul. 1983. *Les Rébellions de 1837-1838: les patriotes du Bas-Canada dans la mémoire collective et chez les historiens*: Montreal: Boréal Express.
- Bhabha, Homi K. 1990. *Nation et narration*. Édité par Homi K. Bhabha: Routledge.
- Blattberg, Charles. 2006. "Secular nationhood? The importance of language in the life of nations." *Nations and nationalism* 12 (4):597-612.
- Bloch, Maurice. 1995. "Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné." *Enquête* (2):59-76.
- Bottomore, Tom. 2002. *The frankfurt school and its critics, key sociologist*. New York: Routledge.

- Bouchard, Gérard. 1976. "Sur l'église catholique et l'industrialisation au québec: la religion des eudistes et les ouvriers du bassin de chicoutimi, 1903-1930." *Protée* 30 (43).
- Bouchard, Gérard. 2012. *L'interculturalisme: Un Point de Vue Québécois*. Montréal: Boréal.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor. 2008a. "Fonder l'avenir le temps de la conciliation : rapport de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles."
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor. 2008b. "Fonder l'avenir, le temps de la conciliation rapport."
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Esquisse d'une théorie de la pratique*: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre, et Loïc Wacquant. 1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Byrne, Patricia. 1995. "American ultramontanism." *Theological Studies* 55:301.
- Canada, Bibliothèque et Archives. 2005. Towards Confederation. *Canadian Confederation*: <https://www.collectionscanada.gc.ca/confederation/023001-2200-e.html>. Consulté le 10 janvier 2015.
- Canada, Gouvernement du. 1967. Rapport de la Commission Royale D'enquête Sur Le Bilinguisme Et Le Biculturalisme. Imprimeur de la Reine.
- Chartrand, Michel. 1971. "Le socialisme, c'est la démocratie." *Maintenant* 109.
- Chartrand, René. 2007. *The Canadian Corps in World War I*: Osprey Publishing.
- Clifford, James. 1994. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9 (3):302-338.
- Clifford, James, et George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*: University of California Press.
- Courtois, Charles-Philippe. 2012. "La Conquête." *Argument* 15 (1):56-66.
- Courville, Serge, et Robert Garon. 2001. *Atlas historique du Québec, Volume 4*. Québec: Presses de l'Université Laval.

- Cuche, Denys. 2010. *La notion de culture dans les sciences sociales, Grands Repères*. Paris: La Découverte.
- Curtin, Philip D. . 1974. "The black experience of colonialism and imperialism." In *Slavery, colonialism, and racism*, édité par Sidney W. Mintz. New York: Norton.
- Dauenhauer, Bernard, et David Pellauer. 2014. "Paul Ricoeur." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Édité par Edward N. Zalta.  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/ricoeur/> Consulté le 12 juillet 2014.
- de Certeau, Michel, Dominique Julia, et Jacques Revel. 2001. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois, La Bibliothèque des Histoires*. Paris: L'Harmattan.
- Desrosiers, Richard. 1971. "Duplessis et l'idéologie dominante." *Revue d'histoire de l'Amérique française* 25 (3):385-388.
- Devereux, George. 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Flammarion.
- Dickson, Oliver. 2009. "La révolution tranquille: période de rupture ou de continuité?" Maîtrise, Département de Science Politique, Université du Québec à Montréal.
- Dilthey, William. 1988. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* : Édition du Cerf.
- Dilthey, William. 1992. *Critique de la raison historique: introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*: Editions du Cerf.
- Dion-McKinnon, et Pierre Lalongé. 1984. *Notre histoire*. Montréal: Édition du renouveau pédagogique.
- Drouilly, Pierre. 1990. *Statistique électorale du Québec 1867-1989*. Troisième édition, Bibliothèque de l'Assemblée nationale.
- Dubar, Claude. 1991. *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Colin.
- Dumont, Fernand. 1993. *Genèse de la société québécoise*. Montréal: Boréal.
- Duquette, Catherine. 2011. "Le rapport entre la pensée historique et la conscience historique." Ph.D., Études sur l'enseignement et l'apprentissage, Université Laval.

- Durocher, René. 2013. Révolution Tranquille. In *Encyclopédie Canadienne*. Toronto: Historica Canada.
- Erikson, Erik. 1980. *Identity and the life cycle*: Norton.
- Fabian, Johannes , Kalundi Mango, Walter Schicho, et André Yav. 1990. *History from below*. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co.
- Fahmy-Eid, Nadia. 1975. "Ultramontanisme, idéologie et classes sociales." *Revue d'histoire de l'Amérique française* 29 (1):49-68.
- Finlayson, Gordon. 2005. *Habermas: a very short introduction*: Oxford University Press.
- Finnegan, Mary. 1985. "Irish-French relations in lower canada." *Historical Studies* 52:35-49.
- Fitch, Brian T. 1998. "L'appropriation littéraire: de chladenius à ricoeur." *Revue de littérature comparée* 72 (3):309-329.
- Foot, Richard. 2015. Election of 1917. In *The Canadian Encyclopedia*. Toronto: Historica Canada.
- François, Bédarida. 1996. "Phénomène national et État-nation d'hier à aujourd'hui." *Vingtième siècle, revue d'histoire* (50):4-12.
- Fraser, Graham. 14 décembre 1979. "Premier shows deep sense of outrage." *The Gazette*, Vendredi le 14 décembre 1979, 15.
- Frozzini, Jorge. 2011. "Comprendre l'Intimité: une forme de pouvoir au sein des audiences de la Commission Bouchard-Taylor." Doctor of philosophy, Art History & Communication Studies, McGill University.
- Gadamer, Hans-Georg. 1967. "On the scope and function of hermeneutical reflection." In *Philosophical hermeneutics*, édité by par David. E. Linge. Los Angeles: University of California press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduit par Jean Grondin, Pierre Fruchon et Gilbert Merlio. Paris: Le Seuil.
- Gagné, Gilbert. 2000. "Mondialisation, régionalisation et questions identitaires: le Canada, le Québec et l'exception culturelle." *Revue québécoise de droit international* 13 (2):277-288.

- Gallissot, René. 1987. "Sous l'identité, le procès d'identification." *L'homme et la société* 83:12-27.
- Gauvreau, Michael. 2000. "From rechristianisation to contestation: catholic values and Quebec society." *Church History* 69 (4):803-833.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of culture*. Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1977. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1990. *Works and lives: the anthropologist as author*: Stanford University Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. New-York: Cornell University Press.
- Ghasarian, Christian. 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*: Armand Colin.
- Gignac, Jean-Paul. 1970. "Commentaires." *Fond d'Action sociale catholique* S2:428.
- Girardet, Raoul. 1990. *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Le Seuil.
- Godin, Pierre. 2013. "René Levesque." In *Dictionary of Canadian Biography*, [http://www.biographi.ca/en/bio/levesque\\_rene\\_21E.html](http://www.biographi.ca/en/bio/levesque_rene_21E.html). Consulté le 23 avril 2016, University of Toronto/Université Laval.
- Gratton, Danielle. 2009. *L'interculturel pour tous*: Édition Saint-Martin.
- Greenfeld, Liah. 1992. "Nationalism: five roads to modernity." 581.
- Grondin, Jean. 2000. "L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique." *Revue internationale de philosophie* 54:469-493.
- Grondin, Jean. 2005. "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus." *Archives de philosophie* 68:401-418.
- Grondin, Jean. 2008. *L'herméneutique, Que sais-je?* Paris: Presses Universitaires de France.
- Habermas, Jürgen. 1970. "On the problem of understanding meaning in the epirical-analytic sciences of action." In *On the logic of social sciences*. Cambridge: MIT Press.
- Hastings, Adrian. 1997. *The construction of nationhood : ethnicity, religion, and nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Hegel, Friedrich. 1954. *The philosophy of Hegel*: Modern Library.
- Hobsbawm, Eric, et Terence Ranger. 2012. *The invention of tradition*. London: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max, et Theodor Adorno. 1989. *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*: Gallimard.
- Ingram, Bruce David. 1980. *Truth, method, and understanding in the human sciences: the gadamer/habermas controversy*: University of California Press.
- Jones, Richard. 2006 Nationalisme Canadien-Français. In *Encyclopédie Canadienne*: Historica Canada.
- Kaufmann, Jean-Claude. 2004. *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris: Colin.
- Kennedy, William Paul McClure. 1930. *Statutes, treaties and documents of the Canadian Constitution, 1713-1929 Constitutional documents of Canada* Toronto: Oxford University Press.
- Lacoursière, Jacques. 2008. *Histoire populaire du Québec. Tome 5, Histoire populaire du Québec*: Septentrion.
- Laporte, Gilles, et Luc Lefebvre. 2008. *Fondements historiques du Québec*. Montréal: Chenelières.
- Larousse. 2011. État. In *Larousse*. [en ligne]
- Le téléjournal national, T. 24 mai 2011. "Entrevue du 24 mai 2011 - Gérard Bouchard."
- Létourneau, Jocelyn. 2006. "Mythistoires de Losers. Introduction au roman historial des Québécois d'héritage canadiens-français." *Histoire Sociale* 39 (77):157-180.
- Létourneau, Jocelyn, Raphaël Gani, et Stéphane Lévesque. 2013. "“Tout a commencé par la défaite.” La guerre de Sept Ans dans la mémoire et la conscience historiques des Québécois " In *La Nouvelle-France en héritage*, édité par Laurent Veyssière, 211-327. Paris: Armand Colin.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Bibliothèque d'histoire de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

- Malpas, Jeff. 2014. Hans-Georg Gadamer. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, édité par Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/gadamer/> Consulté le 12 mai 2015.
- Marcus, George E. et Erkan Saka. 2006. "Assemblage." *Theory, Culture & Society* 23 (2-3):101-106.
- McNeill, William H. 2009. *Mythistory and other essays*: ACLS Humanities.
- Meintel, Dierdre. 1993. "Introduction: nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité." *Culture* 13 (2):10-16.
- Mendelson, Jack. 1979. "The Habermas-Gadamer debate." *Nre German Critique* 18:44-73.
- Miner, Horace. 1985. *Saint-Denis: un village Québécois, Sciences de l'homme et humanisme*: Hurtubise HMH.
- Miscevic, Nenad. 2014. Nationalism. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta.
- Monière, Denis. 2011. "Montée et déclin d'un mouvement de libération nationale " In *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois. Tome 1: 1834-1968*, 13-21. VLB Éditeurs.
- Morton, Desmond. 2013. Première Guerre Mondiale. In *Encyclopédie Canadienne*. Toronto: Historica Canada.
- Myerhoff, Barbara, et Jay Ruby. 1982. *The cracked mirror: reflexive perspectives un anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Odenstedt, Anders. 2003. "Gadamer on context-dependance." *The Review of Metaphysics* 57 (1):75-104.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2000. "Le "je" méthodologique: implication et explication dans l'enquête de terrain." *Revue Française de sociologie* 41 (3):417-445.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2010. "Le traditionalisme traditionaliste africaniste." *Cahiers d'études africaines* 2-3-4 (198-199-200):419-453.
- Ong, Aihwa. 2006. "Mutations in citizenship." *Theory, Culture & Society* 23 (2-3):499-505.
- Osterhammel, Jürgen. 2010. "Colonialisme et empire coloniaux." *Labyrinthe* 35 (2): <http://labyrinthe.revues.org/4083> Consulté le 11 juin 2015.

- Paltridge, Brian. 2012. *Discourse analysis, 2nd edition*. Edité par Ken Hyland, *Bloomsbury discourse*. Bloomsbury.
- Papineau, Louis Joseph. 1839. *Histoire de l'insurrection du Canada, par L.-J. Papineau, orateur de la ci--devant Chambre d'assemblée du Bas-Canada, en réfutation du rapport de Lord Durham*, CIHM/ICMH Microfiche series.: L. Duvernay.
- Pelletier, Réjean. 1992. "La Révolution tranquille." In *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, édité par Gérard Daigle et Guy Rocher, 609-624. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Peloille, Bernard. 1987. "Un modèle subjectif rationnel de la nation : Renan." *Revue française de science politique* 37 (5):639-658.
- Proulx, Daniel. 2002. *La revanche de Maurice Duplessis le 8 août 1944*. Montréal: Ciné-File.
- Proulx, Daniel. 2010a. Le 4 décembre 1968: le Québec se dote d'un Ministère de l'immigration. In *Les 30 journées qui ont fait le Québec*, édité par Daniel Proulx: Eureka! Productions.
- Proulx, Daniel. 2010b. Le 24 juillet 1917: la loi de la conscription. In *Les 30 journées qui ont fait le Québec*, édité par Jean Roy. Eureka: Eureka.
- Chambre d'Assemblée du Québec. 1834. Journals of the House of Assembly of Lower Canada, from the 7th January to the 18th March, 1834, in the fourth year of the reign of King William the Fourth, being the fourth session of the fourteenth provincial Parliament of this province, session 1834. Edité par Library and Archives Canada. Quebec: Neilson & Cowan.
- Radio-Canada. 7 novembre 2006. Derrière des vitres givrées. [http://ici.radio-canada.ca/regions/Montreal/2006/11/07/006-YMCA-Parc\\_n.shtml](http://ici.radio-canada.ca/regions/Montreal/2006/11/07/006-YMCA-Parc_n.shtml) Consulté le 2 octobre 2015.
- Renan, Ernest. 1990. "Qu'est-ce qu'une nation?" In *Oeuvres complètes*, 31-43. Paris: Calmann-Levy.
- Ricoeur, Paul. 1973. "Ethics and culture. Habermas and Gadamer in dialogue." *Philosophy today* 17:2 (Été).
- Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais herméneutique*. Paris: Seuil.

- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil.
- Risser, James. 1997. *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, SUNY series in contemporary continental philosophy: SUNY Press.
- Roland, Roger. 1971. "Michel Chartrand en entrevue." *Maintenant* 9:33-47.
- Roudometof, Victor. 2005. "Transnationalism, cosmopolitanism and glocalization." *Current Sociology* 53 (1):113-135.
- Roy, R.H., et Richard Foot. 2006. Deuxième Bataille d'Ypres. In *Encyclopédie Canadienne*. Toronto: Historica Canada.
- Ruby, Jay. 2000. "Exposing yourself: reflexivity, anthropology and film." In *Picturing culture*. University of Chicago Press.
- Saïd, Edward W. 1993. *Culture and imperialism*: Knopf.
- Schillbrack, Kevin. 2002. *Thinking Through Myths: Philosophical Perspectives*: Routledge.
- Sharpe, Chris. 2015. "Enlistment in the Canadian Expeditionary Force 1914-1918." *Canadian Military History* 24 (1):17-60.
- Shields, Alexandre. 2007. "Tempête «identitaire» au Québec." *Le Devoir*, 16 janvier 2007.
- Tar, Zoltàn. 1977. *The frankfurt school. The critical theories of max horkheimer and theodor W. Adorno*. New-York: Schocken Books.
- Taylor, Charles. 1992. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1996. *Les sources de l'identité moderne*. Edité par Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, *Les frontières de l'identité: modernité et postmodernisme au Québec*. Québec: Presses de l'Université Laval.

- Taylor, Charles. 1998. Nationalism and modernity. In *The state of the nation. Ernest Gellner and the theory of nationalism*, édité par John A. Hall. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasci, Luigi. 2001. *New horizons in sociological theory and research: the frontiers of sociology at the beginning of the 21st century*: Ashgate.
- Tutiaux-Guillon, Nicole. 2003. "L'histoire enseignée entre coutume disciplinaire et formation de la conscience historique: l'exemple français." In *Identités, mémoires, conscience historique*. Publication de l'Université de Saint-Étienne.
- Ulin, Robert. C. 1984. *Understanding cultures*. Austin: University of Texas Press.
- Van Orman Quine, Willard. 1980. "Two dogmas of empiricism." In *from a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, 20-46. Cambridge: Harvard University Press.
- Voisine, Nine. 1971. *Histoire de l'église catholique au québec*. Montréal: Éditions Fides.
- Weber, Eugen. 1976. "Peasants into Frenchmen : the modernization of rural France, 1870-1914." In. Stanford, California: Stanford University Press. Atrium bibliothèque virtuelle (accessed 20 octobre 2009).
- Wellmer, Albrecht. 1974. *Critical theory of society*. New York: Seabury Press.
- Wheeler, Michael. 2015. "Martin Heidegger." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/heidegger/> Consulté le 23 octobre 2015.
- White, Bob, et François Rocher. 2014. "L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien." *Étude IRPP* 49:44 pages.
- White, Bob, et Kiven Strohm. 2014. "Ethnographic knowledge and the aporias of intersubjectivity." *Hau* 4 (1):189-197.
- White, Bob W. 2011. "The promise of world music. Strategies for non-essentialist listening." In *Music and Globalization: Critical Encounters*, 189-217. Indiana University Press.
- White, Bob W. Sous presse. "Jamais deux sans trois. La situation ethnographique et le rapport à l'autre." In *L'anthropologie de la contemporanéité : réflexivité, intersubjectivité, sujets*, édité par Marieke Blondet, Mickaële Lantin et Alban Bensa. Anacharsis.
- Wikan, Uni. 1992. "Beyond the words: the power of resonance." *American Ethnologist* 19 (3):460-482.

Zubrzycki, Geneviève. 1997. "De la nation ethnique a la nation civique: enjeux pour l'Eglise catholique polonaise." *Social Compass* 44 (1):37-51.

## Annexe 1 – Tableau des participants

<i>Nom</i>	<i>Âge</i>	<i>Pays de naissance</i>	<i>Emploi</i>	<i>Statut marital</i>
Alejandra Suarez	40 ans	Brésil	Communication	Mariée
Claudette Lapointe	62 ans	Québec	Bibliothéconomie	Mariée
Ingrid Lee	58 ans	Cameroun	Technologie de l'information	Divorcée
Élise Lachance	36 ans	Québec	Enseignement	Mariée
Marc-André Messier	41 ans	Québec	Artiste	Célibataire
Claude Bouchard	54 ans	Québec	Téléphonie	Marié
Lateta Mukembi	54 ans	Congo	Service à la clientèle	Mariée
Martin Kardash	46 ans	Pologne	Dentisterie	Marié
Joseph Oliveri	49 ans	Italie	Psychologie	Célibataire
Ginette Caille	60 ans	Québec	Service à la clientèle	Mariée
Marie Cyr	40 ans	Québec	Publication	Mariée

## Annexe 2 - Entrevue Marc-André Messier

La récemment l'affaire c'est le voile islamique la. C'est la grosse affaire. Mais moi je me suis fait dire par un Italien OK. Pis tsé c'est un immigrant la. Moi je faisais des sondages pis c'est dans le quartier où ya des maisons avec des planchers en marbre la. Il faut que tu rentre la. Si tu as jamais vu ça la. Pis y'était avec son char la. C'était un riche ostentatoire la. Il me dit vous avez perdu, c'est normal. Assumez! Vous êtes des vaincus. C'est le vainqueur qui gagne pis le vaincu perd tsé. Pis je l'ai pas entendu rienque une fois la. Ça c'est la shot que je me rappelle le plus. Mais dans les années 1980, quand je grandissais, je me le faisait dire ça. Après ça, c'est le monde qui me traite de raciste, pis bon. Tsé. Pis, c'est ça.

Ya la fille. Je suis allé chez une ami l'autre jour pis ya de ses amies qui était anglais tsé Parce que sa blonde est anglaise. Pis ils étaient tous entrain de parler de combien ils étaient tolérants pis ouverts d'esprits. Je t'épargne la grosse conversation qui était plus longue que ça la. Mais tsé, j'avais pas de blonde à l'époque, pis je la trouvais cute la fille. Faique j'ai pris le métro avec pis je commence à lui parler. Elle parle très bien français. Pis est noire. Débarque de l'Afrique, ça fait 5 ans qu'elle est débarquée. Parle, parle, jase, jase. Pis là elle me dit, moi ça fait 5 ans que je vis ici la pis vos histoires du Québec, c'est fini ça. C'est complètement fini. Le Québec aujourd'hui c'est les immigrants. Vos histoires de français, vos histoires de culture, c'est complètement dépassé. C'est complètement passé. Faut que vous soyez assimilés, c'est sans importance la.

La ça fait 5 que je te compte. [élève la voix] Tabarnak la, caliss! C'est qui qui a le problème! C'est moi qui a le problème!?

Sugar Sammy la ya sa face en super largoscope dans le métro depuis 1 an OK? J'ai vu une joke qui a fait parce qu'il a fait une entrevue avec le journal gay la, Fuges ou chez pas trop quoi. Pis la je suis la : « hum ... me semble que ses spectacles bilingues ça doit sentir le racisme » [reprand un ton de voix normal]. Parce que tsé, j'ai été placier à l'usine C moi, pis un moment donné ils ont fait une Just For Laughs à l'usine C. Pis je sais pas si tu sais comment ça marche Just For Laughs pis Juste pour Rire la, mais les billets yé donnent. Pis c'est comme ça qu'ils remplissent leur salles à la télé OK? Pis c'était un gala d'humoriste anglosaxons pis anglophone. Yen avait peut-être 10. Tabarnak c'était quasiment toute des jokes sul Québec. [élève la voix] C'était rienque de ça! [frappe sur la table plusieurs fois pendant qu'il parle] C'était rienque de ça! C'était rienque des monologues sur les nègres! Caliss! Pis c'est ça notre fameux Sugar Sammy [reprand un ton de voix normal]. Pis yé comme : « moi la, j'ai jamais connu tsé, moi je m'intéressait pas à la politique avant d'aller en région pis la j'ai immédiatement vu, j'ai senti la que les gens ils me traitaient comme un autre » pis quelque chose comme ça « pis j'ai été victime de racisme pis depuis ce temps là, c'est ça. J'ai compris la réalité du racisme Québécois » pis la il dit « Les Québécois sont un peuple très tolérant » pis la il fait sa joke hahaha. Tsé, les Québécois sont un peuple tolérant et ouvert d'esprit « sauf pour les 50% qui ont voté oui ».



Pis moi j'étais là en 1995 OK? Je sais c'était comment. Pis sa ligne la, ça c'est la même ligne que les anglais nous sortent depuis les années 70 la. Tolérant et ouvert d'esprit. C'est la même affaire. Ça où c'est que ça vient, ça vient des criss d'anglais de Westmount qui ne veulent pas que leur taxes augmentent sur leur maisons ou qui veulent pas que. Tsé que s'ils crissent tous leur camps, la valeur de leur maisons vont baisser pis ils vont perdre 15 000\$ sur leur esti de maison. [tape plusieurs fois sur la table] C'est de là que ça vient tabarnak. OK? [élève le ton]. Pis toutes ces histoires là de racisme pis de n'importe quoi c'est de là que ça vient! Caliss! OK! Pis la ils me ressortent ça maintenant pis il passe à télé pis j'ai sa face plastré dans le métro, partout, autour la. Pis la c'est le visage la. Là, il prend une photo avec Denis Coderre, pis Dominique Michel, pis n'importe quoi. Pis moi, l'osti de nègre, encore une fois je suis [rire fake] Oui! [fait semblant d'applaudir] Rit de moi s'il-te-plait! Parce qu'on est tellement tsé. D'où c'est que tu penses que ça vient la honte esti de tabarnak! [reprend un ton de voix normal] Je dis pas qu'il y a rienque de ça. Mais je prétend qu'il y a peut-être de ça. OK. J'en ai d'autre à te conter la. Mais je t'en raconterai pas la je vais arrêter la. Mais tsé, j'en ai d'autre à te compter. C'est juste pour te dire que. Faique rajoute à ça la peur des femmes voilés pis n'importe quoi, tsé. Pis à la base la les accomodements raisonnables la pis Charles Taylor, pis n'importe quoi. Criss, puante mauvaise foi la. OK. Ya le YMCA, pis ya un intégriste la. Je me souviens même pas quelle gang qui passe à côté pis qui dit : « Ah, vous offusquez ma culture en montrant des filles qui font du bicycle dans le rue. Pouvez-vous s'il-vous-plait plastrer ça. Parce que dans ma culture à moi. Non, ma religion, pas ma culture scuse moi. Sa religion. Dans ma culture à moi on peut pas voir des seins parce que si je vois des seins je vais les violer pis Dieu est contre le viol. Faique faut qu'il mette le truc ». Tsé [élève la voix] de la psychose la! [reprend un ton normal]. Pis la tsé ils disent, mais non regardez ailleurs. Tolé! OK. Vous refusez la tolérance religieuse. Caliss! C'est pas moi qui est sur le crack la. OK. Pis la les Québécois ont réagis. Pis la, ça pris deux ans. Pis comment ça a viré? Les Québécois sont intolérants. Pis c'est quoi la conclusion? Faut être plus tolérants. Faut juste accepter les différences. Pis la ya le voile islamique. D'où ça viens le voile islamique ça? Ça vient du fait que les anglosaxons leur drop des bombes sur la tête. C'est ça. On a détruit les mouvements de gauche arabes depuis les 60 dernières années, pis tout ce qu'il leur reste c'est l'intégrisme religieux pis ils s'organisent autour de ça. Je comprend ça! La guerre est illégitime. Mais criss, ça veut pas dire que l'intégrisme musulman c'est une bonne chose! Tsé! Pis toutes ces femmes là avec leur chador, pis leur n'importe quoi. Criss, j'en ai vu à côté d'ici avec le truc la avec juste les yeux la, l'affaire noire la, sur la rue Ontario tabarnak. Tsé! Pis ça affecte les Québécois parce que c'est au-delà de patriarcal la tsé. Pis la je reviens à mon affaire de pomme la. Même moi, j'aurais de la misère à t'exprimer pourquoi ça nous dérange autant que ça, mais ça nous dérange. Ça vient vraiment nous chercher. Pis, la tu dis le rapport homme/femme. Pis la ils te répondent 2 affaires : vous êtes des blancs, vous êtes des occidentaux, vous êtes patriarcal. Ben oui la, mais est-ce que c'est exactement le même patriarcat anglosaxon? Peut-être que non! Tsé! Pis la y disent que fondamentalement c'est du racisme. C'est rienque ça tsé. Ben, dans cette histoire la la, moi j'en ai parlé à des Français, j'en ai parlé à Mme Tremblay qui est une chinoise en fait, mais j'en ai parlé de toute ça. OK? Pis je m'entend super bien avec pis toute OK? J'en ai parlé avec plein, la OK? Eux autres sont pour la Charte. Moi je pense que la Charte c'est une très mauvaise idée la. C'est la pire des bourdes stratégiques péquistes.

C'est se tirer dans le pied, mais anyway c'est rienque ça qui font dans vie. Dans le cas de la Charte, fondamentalement, le problème c'est le voile. Pis le problème dans le voile c'est la patente gars filles. Mais ils peuvent pas dire ça parce que la Charte Canadienne pis toute ça, pis ya pas une manière légale de dire que c'est une question de valeur. Faique ils ont essayé de mettre ça plus large pis en mettant ça plus large c'est impossible qu'ils gagnent. Ils auraient jamais du s'aventurer sur ce terrain là, c'est impossible. Mais en tk.

### Annexe 3 – Fiche sociodémographique

Nom du répondant			
Pseudonyme			
Origine ethnoculturelle			
Lieu de l'entretien		Date de l'entretien	
Durée entrevue		Nom de l'enregistrement	

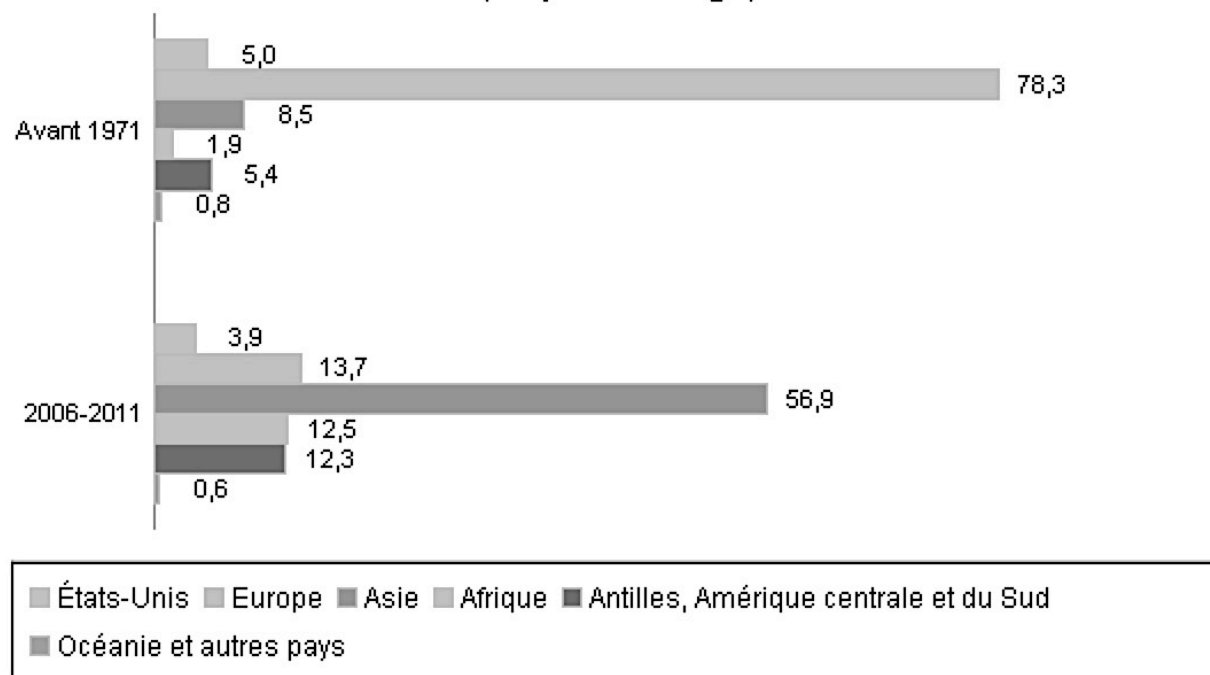
Sexe		Âge	
Pays d'origine		Année d'immigration	
Statut marital (marié(e) / célibataire / divorcé(e) / veuf,veuve. Si marié(e), date de rencontre avec le conjoint(e).)			
<b>TRAJECTOIRE SOCIOÉCONOMIQUE :</b>			
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Emploi / Occupation actuelle</li> <li>- Expériences professionnelles passées</li> <li>- Niveau de scolarité (le + élevé)</li> <li>- Type de formation</li> <li>- Lieu de formation (pays)</li> </ul>			
Divers lieux de résidence (liste des pays / villes où vous avez vécu + années de résidence)			
<b>SI D'ORIGINE ÉTRANGÈRE, TRAJECTOIRE MIGRATOIRE :</b>			
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Date d'arrivée au Québec</li> <li>- Motif d'immigration</li> <li>- Statut d'immigration (citoyen, résident permanent)</li> </ul>			

<p>- Langues parlées (indiquer celle d'usage en premier)</p>	
<p><b>HISTOIRE D'IMMIGRATION :</b></p>	
<p>- Histoire avant l'immigration</p> <p>- Récit d'immigration (Arrivée au Canada, premières impressions, chemin parcouru jusqu'ici, perceptions changées?)</p> <p>- Qu'est-ce qui est arrivé à la famille encore au pays?</p>	
<p><b>TRAJECTOIRE RELIGIEUSE :</b></p>	
<p>- Affiliation religieuse des parents</p> <p>- Affiliation religieuse actuelle</p> <p>- Groupe religieux</p> <p>- Date d'adhésion</p>	
<p><b>TRAJECTOIRE POLITIQUE :</b></p>	
<p>- Membre d'un parti politique? Lequel?</p> <p>- Date d'adhésion</p> <p>- Raison de l'adhésion (ami, travail politique, pour un député)</p> <p>- Changement de parti?</p> <p>- Affiliation politique des parents et familiale</p> <p>- Nationaliste?</p>	
<p><b>FAMILLE :</b></p>	
<p>- Parents (encore vivants ? lieu de résidence ?)</p> <p>- Fratrie (où se situe le rang?)</p> <p>- Enfants (pour chacun, sexe, âge, situation - vit encore avec eux?)</p>	
<p><b>LE CONJOINT OU LA CONJOINTE :</b></p>	

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Âge et sexe</li> <li>- Origine (Qcois ou immigrant)</li> <li>- Emploi / occupation</li> <li>- Affiliation religieuse actuelle</li> <li>- Groupe religieux d'appartenance</li> <li>- Date d'adhésion</li> <li>- Si conversion, date de conversion</li> </ul>	
<b>MILIEU DE VIE :</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ville et quartier de résidence actuelle</li> <li>- Type de logement (appartement / maison, propriétaire / locataire)</li> </ul>	
<b>HISTOIRE DU PAYS D'ORIGINE :</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Souvenir/histoires personnelles du temps colonial?</li> <li>- Conséquences du temps colonial dans votre pays?</li> <li>- Opinion sur la situation actuelle du pays d'origine</li> </ul>	

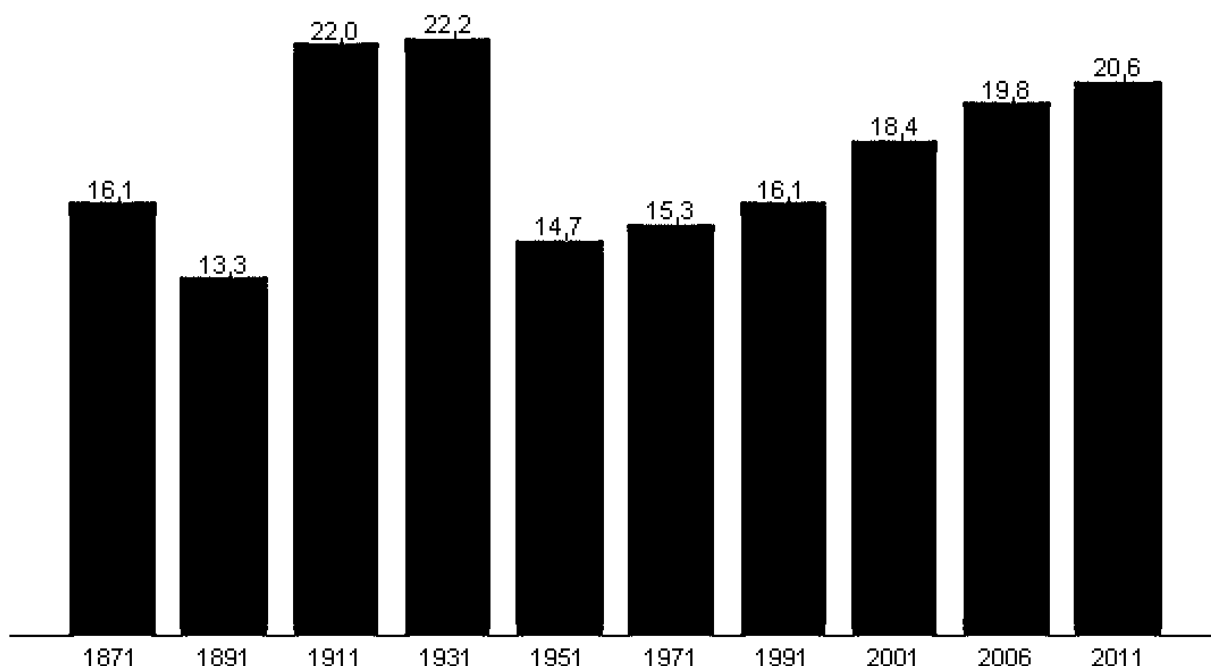
## Annexe 4 - Statistiques sur l'immigration au Canada

### Lieu de naissance des immigrants, Canada, avant 1971, et 2006-2011 (en pourcentage)



Source : Statistique Canada. *Immigration et diversité ethnoculturelle au Canada, Enquête nationale auprès des ménages, 2011*, No au catalogue 99-010-X2011001 [consulté le 2 juillet 2013].

**Population née à l'étranger, Canada, certaines années, 1871-2011  
(en pourcentage)**



Source : Calculs de EDSC basés sur les données de Statistique Canada. Pour 1871 à 1971, Statistique Canada. *Tableau 075-0001 - Statistiques historiques, population estimée et arrivées d'immigrants, annuel (personnes), CANSIM* (base de données); et Statistique Canada. *Tableau 075-0022 - Statistiques historiques, pays de naissance de la population née dans un autre pays britannique et à l'étranger, aux 10 ans (personnes nées à l'étranger sauf indication contraire), CANSIM* (base de données); pour 1991 à 2006, Statistique Canada. *Immigration au Canada: un portrait de la population née à l'étranger, Recensement de 2006*, disponible à <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-557/figures/c1-fra.cfm> [consulté le 2 juillet 2013]; et pour 2011, Statistique Canada. *Immigration et diversité ethnoculturelle au Canada, Enquête nationale auprès des ménages, 2011*, No au catalogue 99-010-X2011001 [consulté le 2 juillet 2013].